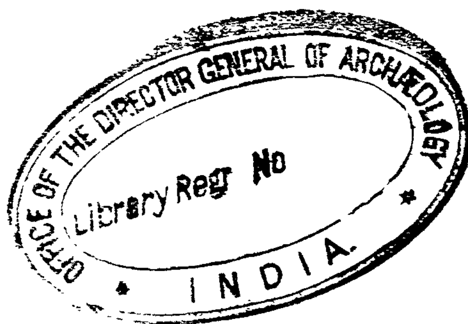


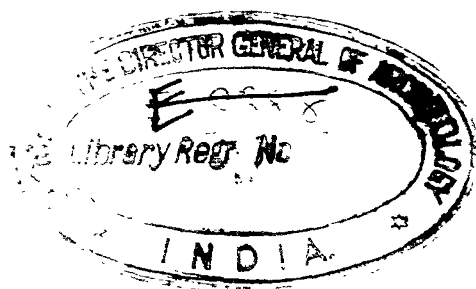


VOL. I. FASC. 1 OCT. MCMXXIV

ISLAMICA

EDITOR

A. FISCHER





VERLAG DER ASIA MAJOR
LEIPZIG
Kurprinzstr. 14

THE ASIA PUBLISHING CO.
14, Kurprinzstr.
LEIPZIG

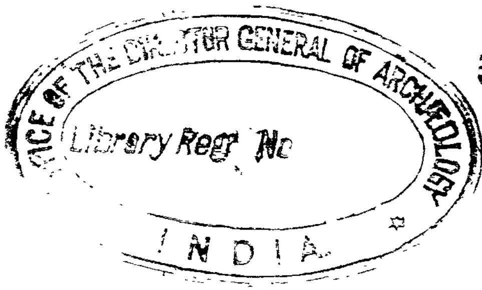
Auch erhältlich von
OTTO HARRASSOWITZ
LEIPZIG
Querstraße 14

Also obtainable from
PROBSTHAIN & CO.
41, Great Russell Street
LONDON W. C. 1

IMPRESSUM
TYPIS DRUGULINI
LIPSIÆ



CIↃ.C.CIↃ.XXIV



VORWORT DES HERAUSGEBERS

Die Zeitschrift, die mit dem vorliegenden Hefte ins Leben tritt, ist vergangenes Frühjahr der Öffentlichkeit, soweit sie sich für den islamischen Orient interessiert, durch den nachstehenden Prospekt angekündigt worden:

»Wir gedenken künftig als Beiband zur „Asia Major" zu veröffentlichen:

„Islamica"

„Zeitschrift für die Erforschung der Sprachen und Kulturen der islamischen Völker".

Wir hoffen damit zu den vorhandenen deutschen Zeitschriften verwandter Richtung — „Der Islam", „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", „Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete", „Die Welt des Islams", „Der Neue Orient" usw. — eine Ergänzung zu liefern, die weiten Kreisen hoch willkommen sein wird. Diese Zeitschriften genügen nämlich, wie sich jeden Tag fühlbarer herausstellt, in keiner Weise für das auf den einschlägigen Gebieten zurzeit

EDITORIAL NOTES

The Journal which is starting its career with the present number was announced last spring to all who interest themselves for the Islamic Orient by the following prospectus:

»We intend to publish in future as a supplement volume of the *"Asia Major"*:

"Islamica"

"A Journal devoted to the Study of the Languages, Arts and Civilisations of the Islamic Peoples".

We hope thus to furnish a welcome addition to similar German journals such as "Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", "Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete", "Der Islam", "Die Welt des Islams", "Der Neue Orient" etc.

These journals are quite insufficient for the great number of valuable scientific manuscripts waiting for publication, and their object is more or less different from that which the *"Islamica"* has in view.

sehr starke Angebot an wertvollen wissenschaftlichen Manuskripten, und außerdem unterscheiden sich ihre Aufgaben mehr oder minder stark von denen, die die „Islamica“ erfüllen sollen. Bei den letzten vier der genannten fünf Zeitschriften springt dieser Unterschied ohne weiteres in die Augen. Was aber den „Islam“ anlangt, so hat sich dieser — im Gegensatz zu dem von uns geplanten Verfahren — immer gegen die Aufnahme rein sprachlicher Beiträge gesperrt.[1]

Die „Islamica“ sollen in erster Linie gediegene Aufsätze und in zweiter sachkundige Bücherbesprechungen und Jahresberichte bringen. Um unsrer Neugründung auch außerhalb Deutschlands, insonderheit auch in Ländern wie Indien und Ägypten, Leser und Freunde zu sichern, werden ihre Artikel, wie die der „Asia Major“, immer etwa zur Hälfte in englischer Sprache abgefaßt sein.

. . . .

. . . .

Die Herren Orientalisten ersuchen wir, die „Islamica“ durch fleißige Mitarbeit, die Herren Verleger, sie durch Zusendung ihrer

[1] Das Verhalten des „Islam“ sollte mit diesem Satze natürlich in keiner Weise getadelt werden, denn es entsprach ja seinem Programme: er nennt sich eine „Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients“, schließt also im Grunde rein sprachliche Aufsätze aus.

That this is the case with the “Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft”, “Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete”, “Die Welt des Islams” and “Der Neue Orient” is clear. But even the “Islam” is different in that it has mostly refused to publish purely linguistic manuscripts[1], whereas our publication “*Islamica*” will have room for both language and culture.

The “*Islamica*” will publish firstly good articles and secondly reviews of books by experts and annual reports. At the end of each number special columns “Notes and Queries” will be formed for short scientific notes.

In order to secure readers and friends for our new publication beyond the borders of Germany, especially in India and Egypt, we shall follow the line of the “Asia Major” and divide the space between German and English articles.

. . . .

. . . .

We are sure the “*Islamica*” will have the good wishes of all those interested in Islamic matters, and beg the Orientalists to support it

[1] We did of course not intend by this remark to in any way criticise the methods of the “Islam”, which are quite in accordance with its programme: it calls itself a “Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients” and as such naturally excludes purely linguistic articles.

einschlägigen Verlagswerke unterstützen zu wollen. Manuskripte, Rezensionsexemplare und die Schriftleitung betreffende Briefe und Postkarten sind an den unterzeichneten Herausgeber Professor DR. A. FISCHER, Leipzig, Grassistr. 40, zu richten, rein geschäftliche Mitteilungen an den Verlag der Asia Major, Leipzig, Kurprinzstr. 14.«

Diese Ankündigung hat in weiten Kreisen des In- und des Auslands lebhaften Widerhall gefunden. In erster Linie deutsche, daneben aber auch englische, amerikanische, skandinavische, russische, indische und türkische Gelehrte begrußten in Briefen an den Unterzeichneten oder an den Verlag die neue Zeitschrift aufs freundlichste und sagten ihr ihre Unterstützung zu. Bald liefen auch größere und kleinere Manuskripte ein und andre wurden uns in bestimmte Aussicht gestellt, so daß der Raum des ersten Bandes, der 32 Bogen umfassen soll, im wesentlichen bereits vergeben ist. Wir zweifeln nicht, daß wir auch künftig eher zu viel als zu wenig Beiträge erhalten werden.

Da die Hefte der „Islamica" immer zur Halfte in englischer Sprache abgefaßt sein sollen, so war es uns begreiflicherweise eine besondre Freude, daß unsre Neugrundung auch in England und in Indien ein verheißungsvolles Echo fand. Das vorliegende Heft enthalt bereits

by writing for it and the Publishers by sending it their publications for review.

Manuscripts and copies for review as well as letters concerning the management of the journal should be addressed to the editor Professor A. FISCHER, PH. D., 40, Grassistr., Leipzig, purely business communications to the *Asia Publishing Company*, 14, Kurprinzstr., Leipzig.«

This announcement has met with great sympathy in many circles both here and abroad. Orientalists, not only German, but also English, American, Scandinavian, Russian, Indian and Turkish, have written to the undersigned or to the Publisher to welcome our undertaking and have promised their support. Very soon larger and smaller manuscripts were sent in and others were promised, so that the available space of the first volume, which is to contain 512 pages, is already almost entirely covered. We have every confidence that also in the future we shall be plentifully supplied.

As the space of the different numbers of the "Islamica" is to be divided between articles in German and in English, we consider it a good omen that our enterprise has met with so much approval in England and in India. Already the present number contains articles from the pen of three of the most prominent English Orientalists. We

Aufsätze dreier der hervorragendsten englischen Orientalisten. Wir hoffen, daß die englische Orientalistik den „Islamica" auch in Zukunft ihre Huld schenken wird.

Unsre Zeitschrift wird natürlich vornehmlich den Sprachen und den Kulturen der Araber, Perser und Türken gewidmet sein, wobei sie dem wichtigen und reizvollen persischen Elemente gern einen weitern Spielraum gewähren würde als dieses gewöhnlich in deutschen Zeitschriften einnimmt. Sie wird aber stets auch für alles sonstige Muslimische Raum haben, also für den Islam in Indien, in Rußland, in China, bei den Berbern, im Herzen Afrikas usw. Und was die Araber, Perser und Türken anbelangt, so wird sie neben deren klassischen Sprachen immer auch ihre Dialekte zu berücksichtigen suchen.

Zum Schlusse noch der — im Grunde kaum nötige — Hinweis, daß die Schriftleitung für alle Aufsätze, Bücherbesprechungen usw. der „Islamica" die Verantwortung nur im Sinne des Preßgesetzes übernimmt.

Leipzig, September 1924.

A. FISCHER.

hope that they will continue to take an active interest in our work and that their colleagues will follow their example.

Our Journal will of course be chiefly devoted to the languages and the civilisations of the Arabs, Persians and Turks, and it will try to lay stress on the important and fascinating Persian literature and culture, which have hitherto been much neglected in other German journals of its kind. But we shall also always be glad to receive articles relating to other phases of the Islam as they exist in India, in Russia, in China, amongst the Berbers, in Central Africa, etc. And with regard to Arabic, Persian and Turkish we shall not only concern ourselves with the classical side of the language, but also with their various dialects.

In conclusion we need hardly say that the Editor can only hold himself responsible for the articles, reviews, etc., of the "Islamica" in accordance with the laws of the press.

Leipzig, September 1924.

A. FISCHER.

IMRA'ALQAIS. — DIE ARABISCHEN VORSCHLAGVOKALE UND DAS ALIF AL-WAṢL. — DIE NABATÄER UND IHRE SPRACHE. — DER GOTTESNAME IL (EL, ĪL, ILL) U. A.

EINE ERWIDERUNG

VON

A. FISCHER (Leipzig).

Der bekannte altarabische Personenname امرؤ القيس (امرء القيس) begegnet uns bei den ältern abendländischen Orientalisten in der Regel in Umschriften wie *Amru'l-Kais* (so bei REISKE), *Amru-l-keis* (bei RASMUSSEN), *Amrulkeis* (bei HENGSTENBERG), *Amru'l'Kais* (bei FREYTAG), *Amru-al-kais* (bei FLEISCHER in seinen früheren Schriften), *Amro'lkais* (bei MACGUCKIN DE SLANE), *Amrialkaïs* (bei DE SACY), *Amrilkais* (bei ARNOLD und RÜCKERT), *Amralkeis* (bei LETTE und PAREAU) usw., also mit dem Vorschlagvokal *a* an seiner Spitze. Später haben sich dafür ziemlich allgemein die Schreibweisen *Imruulqais, Imru' al-Kais, Imra' al-Qais, Imrulkais* u. ä., mit *i*-Vorschlag, durchgesetzt. Nur WELLHAUSEN hat sich darin gefallen, *Mar'alqais* zu schreiben (s. z. B. *Reste des arab. Heidentums*, 2. Aufl., 8, Anm. 1), und vor allem hat NÖLDEKE mehrere Dezennien hindurch unentwegt an der Transkription *Amra'alqais* festgehalten. (MUSIL schreibt *Ḳuṣejr 'Amra*, I, 130ff. *Amrulḳajs* und MORITZ *Arabien*, 55 *Amralḳais*.)

Was den Nestor unsrer Wissenschaft hierzu eigentlich veranlaßte, blieb unklar, bis er selbst es uns *ZA*. XXXIII (1921), 5, Anm. 2 mit folgenden Worten mitteilte: „Ich benutze diese Gelegenheit, um meine Transskription *Amraalqais* zu rechtfertigen . . . . Auf alle Fälle liegt für uns hier [nach dem *r*] die Aussprache mit *a* am nächsten. Aber nirgends finde ich, welchen Vorschlagvokal das Wort am Anfang

eines Satzes oder in Isolierung hat, ob ein *i*, wie in den bei weitem meisten ähnlichen Fällen, oder ein *a*, wie beim Artikel. Da haben wir jedoch die griechische Transskription auf Inschriften mit *a*: Αμρισαμσου (Gen.) in Palmyra für אמרשא (Kurzform des arabischen Namens), Αμρειλιος, Αμβριλιος, Αμριλις (= אמראלי?). Ferner Αμορκεσος bei Malchos (zum Jahre 473), s. DINDORF, *Historici graeci minores* I, 385f. (5 mal); d. i. doch deutlich eben امر القيس ohne den Artikel".

Daraufhin habe ich *Zeitschr. f. Semitistik u. verwandte Gebiete* (= *ZS.*), I, 195ff. festgestellt, daß die einheimischen Philologen, an ihrer Spitze Sībawaih (ed. DERENBOURG II, ۲۹v, 5ff.), Zamaḫšarī (*Mufaṣṣal*, ed. BROCH, § ٦١٨) und Ibn Ya'īš (۱۳۲۹, 9), nur einen *i*-Anlaut von امرؤ und damit natürlich auch von امرؤ القيس kennen, daß das *i* auch in dem von SEYBOLD herausgegebenen *Glossarium lat.-arabicum* (in Spanien wohl im 12. Jh. n. Chr. abgefaßt), S. 537, sowie in dem von SCHIAPARELLI veröffentlichten *Vocabulista* (gleichfalls in Spanien entstanden, zweite Hälfte des 13. Jh. n. Chr.), S. 27 und 630 erscheint, und daß es auch noch in der heutigen arabischen Aussprache des Namens fortlebt. Ich habe hinzugefügt: „Diesen Tatsachen gegenüber könnte man dem griech. Αμορ(κεσος), Αμρι(σαμσου), mit *a*-Anlaut, höchstens die Bedeutung einer — allerdings recht auffallenden — mundartlichen Spielart zusprechen. Ich persönlich möchte aber nicht einmal so weit gehen, mochte darin vielmehr eine — vielleicht unter der Mitwirkung von ܥܡܪܘ = عَمْرو und ܥܡܪܢ, ܥܡܪܢ = عمران (s. SMITH, *Thes. syr.*, 2922) zustande gekommene — Aramaisierung unseres Namens sehen, der ja, um von den Arabern zu den Griechen zu gelangen, erst durch alte aramäische Sprachgebiete hindurch mußte. So scheinen mir auch andere griechische bzw. byzantinische Formen arabischer Namen am leichtesten als Aramaisierungen verständlich. Ich nenne: Ἀρέτας . . . . . . ‹حارثة; vgl. nabat. חרתת . . . . | Ἀρέθας . . . . ‹الحارث; vgl. ܚܪܬ o. ä. (SMITH, *Thes.*, 1389) | Ναaμάνης . . . . . . ‹النُّعْمان; vgl. ܢܥܡܢ, ܢܥܡܢ (SMITH, *Thes.*, 2406) . . . .".

Zu diesen meinen Ausführungen hat im nächsten Hefte (Bd. II, 1) der *ZS.* nicht nur NÖLDEKE selbst Stellung genommen (S. 95ff.),

sondern auch LITTMANN (S. 99f.), aber der eine wie der andere in einer Weise, die mir wünschenswert erscheinen läßt, daß ich mich zu dem Thema noch einmal äußere.

NÖLDEKE gibt jetzt zu — und auch LITTMANN vermag nichts Ernstliches dagegen einzuwenden — daß ich mit meiner Forderung der Wiedergabe von امرؤ القيس durch *Imra'alqais*, mit *i*-Vorschlag, im Rechte bin. NÖLDEKE schreibt freilich jetzt in seinem kurzen Aufsatze dreimal *Imrialqais*, mit *i* auch beim *r* — was unmöglich ist. Irrig war nämlich schon seine Angabe *ZA.*, a. a. O.: „Die gewöhnliche Vokalisation von امرؤ ist aber bekanntlich je nach dem Kasus امْرُؤٌ, امْرِئٍ, امْرَأً, wenn auch Einige dem *r* immer ein *a* folgen lassen, Andre sogar ein *i* oder *u* (s. z. B. *Lisān* I, 151)". Der *L'A.* (so schreibe ich lieber statt *Lisān*) nennt nämlich als eventuell festen Vokal beim *r* nur das *a* und das *u*, aber nicht auch das *i* (وفى الصحاح[1]: «إن جئتَ بألِف الوَصْل كان فيه [أى فى امْرء] ثلاثُ لغات: فَتْحُ الراء على كلّ حال حَكاها الفَرّاء، وضَمُّها[2] على كلّ حال، وإعرابُها على كلّ حال تقول هذا امْرُؤٌ ورأيتُ امْرَأً ومررتُ بامْرِئٍ مُعْرَبًا من مَكانَيْنِ» الخ). Und wie der *L'A.*, so der *T.A.* (= *Tāǧ al-'Arūs*), I, ١١٨, 12 (sub مرأ; s. auch Lane, s. v.). Und auch die einheimischen Grammatiken wissen nichts davon, daß das Wort auch mit festem *i* beim *r* gesprochen worden sei. Mithin ist die Silbe *ri* nur in der Genetiv-Form *Imri'ilqaisi* denkbar. Befremdlich ist auch NÖLDEKE's zweimaliges امْرِئالقيس statt des orthographisch allein zulässigen امرؤ القيس, امرئ القيس, امرأ القيس o. a. (in zwei Wörtern).

[1] Gemeint ist natürlich das Wörterbuch des Gauharī, das wohl die hervorragendste lexikalische Leistung der arabischen Literatur darstellt. *As-Ṣiḥāḥ* ist, gegenüber *aṣ-Ṣaḥāḥ*, die bessere Namensform. Vgl. *Muzhir* I. ٤٩, 16: قال أبو زكريّا الخطيب التِبْريزىّ اللغوىّ: «يقال كتاب الصِحاح بالكسر وهو المشهور وهو جَمْعُ صَحيح كظَريف وظِراف. ويقال الصَحاح بالفتح وهو مُفْرَد نَعْت كصَحيح. وقد جاء فَعال بفتح الفاء لغةً فى فَعيل كصَحيح وصَحاح وسَحيح وشَحاح» الخ.

[2] So der *Ṣiḥāḥ* selbst, sub مرأ, und ebenso der *Qāmūs*, ibid. Es liegt also ein offenbares Versehen vor, wenn DE SACY (dem MEHREN, *Epistola critica Nasifi al-Jazigi Berytensis ad de Sacyum*, 117, gefolgt ist) *Chrest. arabe*[2] II, 532, wo er sich über die Abwandlung von امرؤ äußert, unter Berufung auf „Djewhari et l'auteur du Kamous" an Stelle dieses *ḍamm* das *kasr* nennt.

Dagegen wollen beide nicht mit mir in dem griech. Αμορκεσος eine Aramaisierung von امرؤ القيس sehen. NÖLDEKE erklärt vielmehr (S. 96): „Daß wir damit [mit *Imra'alqais*] aber die wirkliche Aussprache im Einzelfalle treffen, ist mehr als zweifelhaft. Der Name امرئالقيس wird ja, wie ich schon hervorgehoben habe, in einem griechischen Text des 6.[1] Jahrhunderts Αμορκεσος geschrieben (worin ε natürlich = αι *ae* ist), und genau oder ungefähr so mag der berühmte Dichter selbst seinen Namen ausgesprochen haben. Jedoch viel entschiedener zeigt uns, daß der vorgeschlagene Vokal bei manchen Arabern nicht *i*, sondern *a* war, die Schreibung in einheimischen Inschriften Syriens: Αμρειλιος, Αμβριλιος, Αμριλις, WADDINGTON 1907. 1999.......... d. i. אמראל. Und in der palmyrenischen offiziellen Inschrift DE VOGÜÉ 2 entspricht Αμρισαμσου des griechischen Textes אמרשא mit der Verkürzung des שמשא in שא, wie wir אמרשא auch *Revue biblique* VI, 593, nr. 2 finden. Dazu (nicht ganz sicher) Αμραλλας = אמראלה". Und LITTMANN schreibt (S. 99): „Ich glaube, mit NÖLDEKE (S. 96), daß in der Tat manche Araber, darunter wahrscheinlich der Dichterfürst selbst, das Vorschlagsalif hier mit *a* gesprochen haben, wie sie es in anderen Fällen heute noch vielfach tun" und (S. 100): „Die Schule schreibt also *Imru'ulqais* bzw. *Imra'alqais* vor, und so wird in großen Teilen Arabiens gesprochen sein; aber andere arabische Dialekte kümmerten sich nicht um diese Vorschrift und hatten die Form *Amru'ulqais* bzw. *Amra'alqais*".

Ich vermag ihrer Ansicht nicht beizutreten, halte Αμορκεσος vielmehr nach wie vor für aramaisiert. Die Annahme, daß dieses ein mundartliches *Amra'alqais* oder genauer wohl *Amru'ulqais*, mit *a*-Vorschlag, wiedergebe, lag ja außerordentlich nahe. Wenn ich sie gleichwohl abgelehnt habe, so bestimmten mich dazu folgende Erwägungen.

Die arabischen Philologen haben eine reichhaltige Musterkarte mundartlicher Formen (لُغات) von امرؤ zusammengestellt, nämlich

[1] Die Βυζαντιακά des Sophisten Malchos gehören eher dem 5. als dem 6. Jh. an. Jedenfalls behandelten sie, wie die uns erhaltenen Fragmente zeigen, in ihrem mit der Ermordung des weströmischen Kaisers Nepos (9. Mai 480) schließenden letzten und wichtigsten Teile zeitgenossische Geschichte. S. besonders W. VON CHRIST, *Geschichte der griech. Litteratur*[5], II, 2, S. 844 f., und K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzant. Litteratur*[2], Register.

a) ohne den Artikel (s. soeben schon die Angaben des *L'A.* nach dem *Ṣiḥāḥ*): اِمْرُؤٌ (Gen. اِمْرِئٍ, Akk. اِمْرَأً; diese Art der Flexion des Wortes gilt als die eigentlich klassische); اِمْرَأٌ (اِمْرَأٍ[1], اِمْرَأً) und اِمْرُؤٌ (اِمْرُؤٍ, اِمْرُؤًا) — Femin.: اِمْرَأَةٌ (diese Bildung soll aber auch mit dem Artikel vorgekommen sein; s. *L'A.* I, ١٥٠, 3 v. u., *Qāmūs*, sub مرأ, *T'A.* I, ١١٨, 7 und LANE, sub مَرْءٌ, auch Šākir al-Batlūnī, *Tasliyat al-ḫawāṭir*, ٦٤. 10ff.) und اِمْرَاةٌ; — b) ohne[2] oder mit dem Artikel: مَرْءٌ (مَرْءٍ, مَرْءًا; diese Formen gelten als die besten unter denen, vor die der Artikel treten kann); مُرْءٌ (مُرْءٍ, مُرْءًا); مِرْءٌ (مِرْءٍ, مِرْءًا; so nach as-Sukkarī im Dialekte der Huḏail); مُرُوٌّ (مِرِيٍّ, مَرَأً) und, wohl auch als wirkliche, nicht bloß hypothetische Bildungen, مَرٌ, مَرٍ, مَرًا (Ibn Ya'īš II, ١٣٢٩, 6 und HOWELL, *Grammar*, IV. 1056, unt.[3]; vgl. المَرُ Ḥarīrī, *Maqāmāt*, 2. Aufl., ١٨٣, 4, allerdings nur in einem der Kunstverse des großen Sprachjongleurs); beachte noch die Koran-Lesart المَرِّ Baiḍ., zu Sure 8, 24 (s. LANDBERG, *Glossaire datînois*, II, 1797, ob.) — Femin.: مَرْأَةٌ (dies bekanntlich in Verbindung mit dem Artikel die gewöhnliche Form des Femin.); مَرَةٌ und, als seltne Form, مَرَاةٌ. Siehe *Ṣiḥāḥ*, *L'A.*, *Qāmūs* und *T'A.*, sub مرأ, LANE, sub مَرْءٌ, Sīb. II, ٣, 13. ١٧٠, 7. ٢٩٧, 5ff., Ibn 'Aqīl, *Šarḥ al-Alfīya*, ٣٣٣, 6 und dazu die Šawāhid-Kommentare von Ǧarǧāwī und Qiṭṭa (Quṭṭa) al-'Adawī, HOWELL, l. c., IV, 1056f. 940 u. a. Die arabischen Philologen teilen uns auch verschiedene Nisba-Bildungen zu امرؤ und امرؤ القيس mit (s. meine Ausführungen *ZS.* I, 198). Sie haben sich also mit unserm Worte aufs

---

[1] Auch اِمْرَؤٌ, اِمْرَئٍ geschrieben. Aber auf rein orthographische Unterschiede lasse ich mich hier natürlich nicht ein.

[2] LITTMANN äußert sich S. 100, ob.: „Wenn meine Lesung Βορκε(σ)ου in der Trilinguis von Zebed (*Rivista degli Studi Orientali*, IV, S. 197) richtig ist, so haben wir ferner mit dem Abfall des anlautenden Vokales [von امرء] zu rechnen, wie denn ja dort auch مر القيس geschrieben ist". Aus den von mir oben im Text nachstehend mitgeteilten Buchungen der einheimischen Philologen wird er ersehen, daß an der Tatsachlichkeit dieses „Abfalls" in allerlei Mundarten nicht gezweifelt werden kann. Vgl. auch מר אלקיש auf der Inschrift von en-Nemāra (LIDZBARSKI, *Ephemeris*, II, 34, u. a.). Übrigens wird man hier nicht von einem „Abfall des anlautenden Vokals", sondern im Gegenteil von einer Beibehaltung der ursprünglichen Lautverhaltnisse (*m*-Vokal *r*) der ersten Silbe unsres Wortes zu reden haben.

[3] Die Worte des Ibn Ya'īš sollen wohl nicht besagen, daß diese Bildungen nur mit dem Artikel vorgekommen seien.

eingehendste beschäftigt. Von einer mundartlichen Variante اَمْرُؤٌ, mit *a*-Vorschlag, sprechen sie aber nirgends — natürlich deshalb nicht, weil sie nie von einer solchen gehört hatten. Daß sie sich dabei jedenfalls nicht von einer „am grünen Tisch der Grammatik“ (so LITTMANN, S. 99) ausgeklügelten Theorie, die bei den Nomina mit Alif al-waṣl[1] nur den *i*-Vorschlag gestattete, haben bestimmen lassen, beweist die Tatsache, daß sie uns neben dem gewöhnlichen اِسْمٌ (und neben سِمٌ und سُمٌ) auch die Dialektform أُسْمٌ überliefert haben (s. die einheimischen Wörterbücher. sub سمو, Ibn Sīda, *Muḫaṣṣaṣ*, XVII, ١٣٥, LANE, sub اِسْمٌ, Ibn Hišām. *Šarḥ al-Qaṭr*, am Rande der *Ḥāšiya* des Saǧǧāʿī, Kairo 1314, ١١٣, M., wo diese Form als eine لغة ضعيفة bezeichnet wird, NÖLDEKE, *Neue Beiträge z. semit. Sprachwiss.*, 141, u. a.).

Das Arabische kennt aber einen unfesten Vorschlagvokal *a* überhaupt nicht.[2] — Unter dem „Arabischen“ verstehe ich dabei die Sprache der echten Araber, den *Kalām al-ʿarab*, die *ʿArabīya*, die *Luġa (faṣīḥa)* o. ä. Nur diese kann ja, wie ich hier mit aller Schärfe von vornherein betonen möchte, in Betracht kommen, wo es sich um den Namen des fürstlichen Dichters Imraʾalqais handelt, zweifellos eines genuinen Arabers und dazu eines der glänzendsten Vertreter der Luġa. — Es kennt vielmehr nur die unfesten Vorschlagvokale *i* und *u*. Deshalb erscheint neben اِضْرِبْ und اُقْتُلْ nicht أَسْمَعْ, sondern اِسْمَعْ, neben تَنْطَلِقُ nicht اَنْطَلِقْ und اَنْطَلَقَ, sondern اِنْطَلِقْ und اِنْطَلَقَ, neben يَذَّكَّرُ nicht اَذَّكَّرَ, sondern اِذَّكَّرَ, neben تَصَالَحَا (Perf.) nicht اَصَّالَحَا, sondern اِصَّالَحَا usw. usw. Von Haus aus kennt es sogar nur einen einzigen unfesten Hilfsvokal, nam-

[1] Dafur bekanntlich sehr haufig auch *Hamzat al-waṣl*. Seltener *al-Alif al-mauṣūla*, z. B. Sīb. II, ١٦٠, 23 und ٢٩٤, 12. Bei Sīb. auch *al-Alif al-ḫaffa*, z. B. II, ١٥٧, 6. ١٥٨, 1. ١٥٩, 8.

[2] Sīb. II, ٢٩٦, 12: لم تكن الألفُ [يعنى الف الوصل] فى فِعْلٍ ولا اسمٍ كانت فى الابتداء مفتوحةً; Ibn Yaʿīš II, ١٠٩٦, 14: وألفُ اَيْمُنٍ [ألفُ] وَصْل ولم تَجِئْ فى الأَسماء أَلفُ وصل مفتوحةٌ إِلّا هذا الحرفُ . . . . وقالوا اَيْمُ اللّهِ ومنهم من يَكسر الهمزةَ حَمْلاً لها على نظائرِها من همزات الوصل und ahnlich oft bei den Grammatikern.

lich den schwächsten der drei Vokale, das *i*.[1] Dieses erscheint 1. als euphonischer Vorschlag in den bekannten Fällen (اِمْرُؤٌ, اِضْرِبْ, اِتَّخَذَ usw.), 2. als — ursprünglich offenbar mit diesem Vorschlag identischer[2] — Notvokal in der Synalöphe des Waṣl nach konsonantischem Wortauslaut (vgl. قَالَتِ ٱمْرَأَتُهُ, مِنِ ٱسْمِهِ, لَوِ ٱكْتَسَبَ usw.) und 3. als Reim-Notvokal (vgl. كَلَّتِ im auf *ī* ausklingenden Reim statt كَلَّتْ usw.; s. z. B. WRIGHT, *Grammar*, 3. Aufl., II, § 247).[3] In den

[1] So schon PHILIPPI, *ZDMG.* IL, 200 f., wohl auch BROCKELMANN, *Semit. Sprachwissenschaft* (Sammlung Göschen), 2. Aufl., § 132, a. — Sīb. II, ٢٩٨, ult.: كان من كلامهم والأصل فيما حُرِّكَ منهما اذا التقى ساكنان أن يَكسروا; *Mufaṣṣal* ١٦٨, 6: [أى من الساكنَيْن] أن يُحرَّك بالكسر und ähnlich unzählige Male bei den Grammatikern, wenigstens den baṣrischen (s. unten S. 9, Anm. 1). — Wenn die arabischen Phonetiker das *a* den „leichtesten" Vokal nennen (أَخَفّ الحركات; das *u* ist für sie der „schwerste" Vokal, أَثْقَل الحركات; s. z. B. Sīb. II, ٢٩٩, 10. ٣٠١, 6. ٣٠٧, 5, Sīrāfī, in JAHN's Übersetzung des Sīb., II, 2, 365, ob., Anbārī, *Inṣāf*, ٣١٤, 6. 12, FLEISCHER, *Kl. Schriften*, I, 39 und HOWELL, a. a. O., IV, 1075, M.), so wollen sie wohl damit nicht sagen, daß es schwächer sei als das *i* und das *u*, sondern daß es sich müheloser aussprechen lasse (und daher auch seltener elidiert werde); vgl. SCHAADE, *Sībawaihi's Lautlehre*, 77, Anm. 74.

[2] Eine gute Parallele hierzu bietet das Vulgärlatein, wo etwa seit dem 2. Jh. n. Chr. ganz allgemein der Brauch herrschte, vor *sc-*, *sm-*, *sp-* und *st-* einen palatalen Vokal, *i*, dafür auch *e* und selten *ae*, hören zu lassen. (Zahlreiche Belege dafür bei SCHUCHARDT, *Der Vokalismus des Vulgärlateins*, II, 338 ff.) Dieser Vokalvorschlag erscheint hier nämlich zunächst im Satzanlaut und im Inlaut nach konsonantisch, aber nicht nach vokalisch auslautenden Wörtern. Man sagte also *ispata* (im Satzanlaut, < *spata*; = *iḍrib* اِضْرِبْ < **ḍrib*) und ebenso *illas ispatas* (= *qālat iḍrib* قَالَتِ ٱضْرِبْ), aber *illa spata* (= *qāla ḍrib* قَالَ ٱضْرِبْ). Vgl. MEYER-LÜBKE, *Grammatik der Roman. Sprachen*, I, 54.

Die Regeln des Waṣl sind in allen unsern Grammatiken noch ganz unwissenschaftlich dargestellt.

[3] Man beachte, daß im Arabischen auch die Lehn- und Fremdwörter der Regel nach als — hier festen — prothetischen Vokal vor ursprünglicher Doppelkonsonanz das *i* zeigen. So nicht nur إِقْلِيم „Klima; Gegend, Bezirk" < ܩܠܝܡܐ < κλίμα, إِزْمِيل „Schusterkneif" < ܙܡܝܠܐ, ܐܙܡܝܠܐ, targ. אִיזְמֵיל, אִזְמֵיל o. ä. < *σμίλη, σμίλη und إِكْسِير „Elixir" < ξήριον, wo sich إِفْعِيل-Bildungen ergeben, sondern auch اِسْفَنْج (wohl nicht إِسْفَنْج?) „Schwamm" < ܐܣܦܘܓܐ, אִסְפָּגְנָא o. ä. < σπόγγος, إِصْطَبْل, إِسْطَبْل „Stall" < ܐܣܛܒܠܐ, ܐܣܛܒܠܐ, אִצְטַבְלָא, אִסְטַבְלָא < στάβλος < *stabulum*, إِسْقُورْدِيُون „wilder Knoblauch" < σκόρδιον, الإِفْرَنْج „die Franken (Europaer)" < *Franci*, Φράγγοι, Φράγκοι o. ä., usw. usw.; s. die Wörterbücher, zu اسقورديون auch STEINSCHNEIDER, *Heilmittelnamen der Araber*. *WZKM.* XI—XIII, Nr. 84 und 1021, u. a. Man beachte ferner,

zwei ersten von diesen drei Funktionen hat es freilich frühzeitig die Neigung bekundet, sich folgendem *u* zu assimilieren. Auf diese Weise

daß das *i* auch noch in den neuarabischen Dialekten der eigentliche Vorschlagvokal ist. Vgl. im Nedschdischen *inhábau* „sie plünderten“, *irčibu, irkubu* „sie ritten“, *iqbáhau* „sie töteten“, *wiqbiḥu* „und sie töteten“, *išfitēha* „ihre Lippen“, SOCIN, *Diwan aus Centralarabien,* Teil III, § 131 b. 85 a; im Ḍofārischen *inzél* „er stieg hinab“, *ištár* „er ritzte“, *idḫál* „er ging hinein“, *ilgé* „er traf an“, *ištór* „ritze!“ u. a., RHODOKANAKIS, *Der vulgärarab. Dialekt im Ḍofār* (*Ẓfār*), II, 101; im ʿIrāqischen *iktálat* „sie schlug“, *iktibau* „sie schrieben“, *itgûl* „sie sagt“, *igrúnjul* „Nelke“, *ibḥâr* „Meere“, *ibjâr* „Brunnen“, *iǵbâl* „Berge“ usw., MEISSNER, *Neuarab. Geschichten aus dem Iraq, Grammat. Abriß.* § 7 a. 36 b, WEISSBACH, *ZDMG.* LVIII, 936; im Ägyptischen *iḥka* „er erzählte“, *isqa* „er trankte“, *islêman* „Sulaimān“, *ifransa* „Frankreich“ <ital. *Francia* usw., SPITTA, *Grammatik des arab. Vulgärdialects von Aegypten,* § 20, im Maltesischen *ikbîr* „groß“, *irrušhom* „ihre Häupter“, *ilsien* „Zunge“ usw. usw., BROCKELMANN, *Grundriß der vergl. Grammatik der semit. Sprachen,* I, 211, usw.

Übrigens findet sich prothetisches *i*, teilweise zu *ẹ* oder *ẹ* verschoben, vorherrschend auch in andern Sprachen, besonders gern vor *s impurum* (*s* + Konsonant). So im Aramaischen in הִתְקְטֵל, אִתְקְטֵל (mit gehauchtem Einsatz; syr. ܐܶܬܩܛܶܠ) usw.; daneben in Lehn- und Fremdwörtern, vgl. die im Eingang dieser Anmerkung genannten Beispiele, ferner אִסְטְרָטָא „Straße“ (<στράτα <strata [via]; syr. ܐܶܣܛܪܳܛܳܐ), אִסְכּוֹלֵי „Schule“ (<σχολή; syr. ܐܶܣܟܽܘܠܳܐ); אִסְתֵּירָא „Stater“ (<στατήρ; syr. ܐܶܣܬܺܝܪܳܐ) usw. (s. die in Frage kommenden Wörterbücher und Grammatiken); — im Hebräischen; vgl. הִתְקַטֵּל und הִקְטִל (wieder mit gehauchtem Einsatz; daneben אֶזְרוֹעַ „Arm“ usw.); — im Osmanisch-Türkischen, das bei der Aufnahme griechischer, romanischer und sonstiger europäischer Lehnwörter anlautendem gedeckten *s* fast ausnahmslos und gelegentlich auch sonstiger Doppelkonsonanz ein *i* (*y*, durch Assimilation dafür auch *ü, u*) vorgeschlagen hat; vgl. اسكمله *iskamla* „Schemel“ (<neugriech. σκαμνί), اسكله *iskala* „Landungsbrücke“, „Landungsplatz“ (<ital. *scala*), اسقره *yskara* „Bratrost“ (<ngr. σκάρα), اسقونطو *iskonto* „Diskont“ (<it. *sconto*), اسقومری *uskumru* „Makrele“ (<ngr. σκουμπρί), استوپو *ustupu* „Werg“ (<ngr. στουπί), اسپانق *yspanak* „Spinat“ (<ngr. σπανάκι), ازماريد *izmarid* „Stint“ (<ngr. σμαρίδα), استانبول *ystambul* „Stambul“ (<'ς τὴν Πόλιν; KALINKA's Herleitung des Wortes von Κωνσταντινούπολις, *Klio* XVII, 265 f., s. auch 282. ist wohl sicher verfehlt). اسقرو *iskru* „Schraube“ (<engl. *screw*), ايغريب *ygryb* „Fischnetz“ (<γρῖπος) usw. (s. die Wörterbücher und besonders GUST. MEYER, *Türk. Studien.* I. *Die griech. und roman. Bestandteile im Wortschatze des Osman.-Türkischen, SBB. der Philos.-hist. Kl. der Wiener Akad. d. Wiss.*, Bd. CXXVIII, I. Abh., 14 ff.); — im Ungarischen in Lehnwörtern; vgl. *istáp* „Stab“, *iskola* „Schule“ (<*scola*), *ispék* „Speck“, *istálló* „Stall“, *istrang* „Strang“ usw. (s. die Wörterbb. und z. B. A. M. RIEDL, *Magyar. Grammatik,* 59, unt., auch SCHUCHARDT, l. c, 337); — im Mittelindischen; vgl. gāth. *istrī-* „Weib“ (= altind. *strī*; s. BRUGMANN u. DELBRÜCK, *Grundriß der vergl. Grammatik der indogerm. Sprachen.* 2. Aufl., I, 2, § 951, Anm. 3); — im Neupersischen; vgl. اسپر *ispar* „Schild“ (= سپر *sipar,* afgh. und phl. *spar*), اسپید *ispēd* „weiß“ (= سپید *sipēd*, avest. *spaeta-*, phl. *spēt*), استبر *istabr* „stark, gewaltig“ (= ستبر *sitabr*, avest. *staura-*, phl. *stapr*) usw. (s. die Wörterbb., HÜBSCHMANN, *Pers. Studien,* 171, HORN, *Grundriß der neupers. Etymologie,* s. vv., u. a.); — im Griechischen; vgl. ἴσθι „sei“ (= gāthavest. *zdī*), ἰκτῖνος „Weihe, Milan“, ἴκτις „Marder“, ἰχθῦς „Fisch“ (s. BOISACQ, *Dict. étym. de la langue grecque.* s. vv., und BRUGMANN u. DELBRÜCK, l. c.); — in der griechischen Κοινή; vgl. ἰστήλη, εἰστρατιώτης, Ἰστε-

treten uns im klassischen Arabisch اِسْتُثْقِلَ*, اِلْتُمِسَ*, اِنْطُلِقَ*, اِقْتُلْ* usw. im Satzanfang oder in der Isolierung bereits der Regel nach als اُقْتُلْ[1],

---

φανίων u. a. (die nicht sehr zahlreichen und örtlich eng begrenzten Beispiele beruhen hier wohl sicher auf fremdem Einflusse; s. besonders THUMB, *Die griech. Sprache im Zeitalter des Hellenismus*, 144 ff., auch G. MEYER, l. c., 15 f. und NESTLE, *Marginalien u. Materialien*, 72); — in allen Dialekten des Vulgärlateins; vgl. *iscala, iscrivere, Izmaragdus, ispiritus, ispumans, istatura, istoici* usw. usw. (sogar auch mit gehauchtem Einsatz: *hispiritus, hispeciosa, hiscis* = *scis* usw. — daneben *escriptura, esperare, estabilis* usw. — s. schon oben Seite 7, Anm. 2, auch wieder NESTLE, l. c., 71 f. — aus dem Vulgärlatein ist diese Prothese dann in die verschiedensten romanischen Sprachen übergegangen; ich verweise der Kürze halber nur auf MEYER-LÜBKE, *Roman. etym. Wörterbuch*, Wortverzeichnis, unter I und E); — im Weiß- und Kleinrussischen, vor Sonorlaut + Konsonant, nach Schwund eines alten reduzierten Vokals, der ursprünglich hinter dem Sonorlaut stand (s. BRÜCKNER, *Litu-slav. Studien*, I, 25, Anm. 21 und PRELLWITZ, *Die deutschen Bestandteile in den lettischen Sprachen*, I, 50); — im Litauischen, in einzelnen Wörtern; vgl. *iškalà* „Schule" (<poln. *szkoła*), *iškadà* „Schaden" (<poln. *szkoda*) u. a. (s. wieder BRÜCKNER und PRELLWITZ, ll. cc., wo aber nach der — mir mündlich geäußerten — Meinung meines Kollegen VASMER die Herleitung dieses *i* aus dem Weißrussischen falsch ist); — im Baskischen (s. SCHUCHARDT, l. c., 337); — vgl. schon LUMSDEN, *A Grammar of the Arabic Language*, I, 8: „This principle is common to the Arabs with many other Oriental Nations, and hence it happens that the natives of India are constantly observed to change the name of *Smith* into *Ismith*, *Spear* into *Ispear*, &c. because they are unable otherwise to pronounce these words", u. a.

Mit dem Reim-Notvokal *ī* laßt sich wohl das *ī* des sogenannten حَرْفُ التَّذَكُّرِ vergleichen (قَدِى statt قَدْ mit folgendem Verb, أَلِى statt أَلْ mit folgendem Substantiv, سَيْفُنِى statt سَيْفُ), sowie das des sogenannten حَرْفُ الإِنْكارِ (الاستنكار) (أَزَيْدُنِيهْ „wirklich Zaid?"); s. Sīb. II, ٥٩. ٢٩٦. ٣٣٠, *Mufaṣṣal* § ٦٢٣ und ٦١٩ und dazu Ibn Ya'īš, HOWELL II/III, 734 f. 728 ff., PRAETORIUS, *ZDMG*. XLIII, 616 ff. u. a.; auch unten S. 14 und S. 16, Anm. 2.

1 Daß اُقْتُلْ auf اِقْتُلْ* zurückgeht, ist auch die Meinung der baṣrischen Linguisten. Siehe Anbārī, *Inṣāf*, ٣٠٩, 16 ff.: وذهب البَصْريّون الى أنّ الأصل فى همزة الوصل أن تكون متحرِّكةً مكسورةً. وإنّما تُضَمُّ فى اُدْخُلْ ونحوه لِئلّا يُخْرَجَ من كَسْر الى ضَمّ لأن ذلك مستثقَل؛ ولهذا ليس فى كلامهم شىء على وَزْنِ فِعُل بكسر الفاء وضمّ العين. Nach den Kūfiern in ihrer Mehrzahl hat es dagegen nie ein اِقْتُلْ* gegeben, vielmehr tritt ihnen zufolge *u* in derselben Weise vokalharmonisch vor قْتُلْ* wie *i* vor ضْرِبْ*. *Inṣāf*, l. c., 13 ff.: ذهب الكوفيّون الى أنّ الأصل فى حركةِ همزةِ الوصل أن تُتْبَعَ [Ausg. تَتْبَع] حركةَ عين الفعل فتُكْسَر فى اِضْرِبْ إتباعًا لكسرة العين وتُضَمّ فى اُدْخُلْ إتباعًا لضمّة العين. وذهب بعضهم الى أنّ الأصل فى همزة الوصل أن تكون ساكنةً وإنّما تُحرَّك

اُسْتُثْقِلَ, اُلْتُمِسَ[1], اُنْطُلِقَ usw. entgegen.[2] Und im Waṣl, in dem das *i* im allgemeinen festgeblieben ist, hat sich die genannte Assimilation wenigstens dialektisch ziemlich häufig vollzogen. Cfr. die Koran-Lesarten فَمَنُ آضْطُرَّ Sure 2, 168 (s. z. B. Baiḍ., z. St.), وَلَقَدُ آسْتُهْزِئَ Sure 6, 10 (HOWELL IV, 1020). قُلُ آنْظُرُوا Sure 10, 101 (Koran-Kommentar des Abu-s-Suʿūd, z. St., ferner Sīb. II, ٢٩٩, Ibn Yaʿīš II, ١٣٢٤, HOWELL IV, 1029. 1031. 1045 und FLEISCHER, *Kl. Schriften*, I, 38), وَقَالَتُ آخْرُجْ[3] Sure 12, 31 (NÖLDEKE, *Geschichte des Qorâns*, 316, FLEISCHER, l. c., Sīb., l. c., *Mufaṣṣal* § ٦٦٤, Ibn Yaʿīš auch I, ٤٤٩, *Inṣāf* ٣١٥ und HOWELL IV, 1020. 1029f.), وَعَذَابِنُ آرْكُضْ = وَعَذَابٍ آرْكُضْ Sure 38, 40f. (Sīb., l. c., *Mufaṣṣal*, l. c. und § ٦٠٩, Ibn Yaʿīš auch I, ١٢٨

لالتقاء الساكنين; im wesentlichen ebenso Anbārī, *Asrār al-ʿarabīya*, ١٥٩ und Ibn Yaʿīš II, ٩٦٢ f. Ich gebe der Theorie der Baṣrier den Vorzug, weniger weil nach Quṭrub (bei Ibn Yaʿīš II, ١٣٣٢, 10) und nach Ibn Ǵinnī (HOWELL IV, 1076) اِقْتُلْ mundartlich vereinzelt vorgekommen ist, als weil diese Form gewöhnlich im Waṣl erscheint (قَالَتْ آقْتُلْ > قَالَتْ *اِقْتُلْ usw. — und in derartigen Wortfugen pflegen sich ja alte Vokale besonders lange zu halten —) und weil die Theorie der Kūfier neben اُقْتُلْ und اِضْرِبْ auch vokalharmonisches اَسْمَعْ erfordern würde, wofür ja aber stets اِسْمَعْ steht. (Das *i* der heutigen vulgärarab. Imperative *irkuḍ* Meißner, l. c., § 60a, *iskut* Spitta, l. c., § 96 usw. ist wohl sicher erst sekundär für *u* eingetreten.)

Anders J. BARTH, *ZDMG.* XLVIII, 8, Anm. 3: „Das vorgeschlagene *u* von اُقْتُلْ ist natürlich gleich dem ersten *u* in *kušud*. hebr. קְטֹל = *qŭṭŭl*". BARTH hätte in seinen Arbeiten die Adverbien „natürlich", „unzweifelhaft" u. a. sparsamer gebrauchen sollen!

[1] Neben اُخْتِيرَ, اُسْتِيقَ usw. gab es aber auch اِخْتِيرَ *iḫtīra* oder *uḫtūra*, اِسْتِيقَ *istīqa* oder *ustūqa* usw. (und andererseits اُخْتُورَ *uḫtūra*, اُسْتُوقَ *ustūqa* usw.). Vgl. Sīb. II, ٣٩٨, ob. und ٤٠١, ob., *Mufaṣṣal* § ٧٠٦ und dazu Ibn Yaʿīš, HOWELL IV, 1078 und 1484, WRIGHT, *Grammar*, I, 84. — Den *u*-Vorschlag der Passiva اُلْتُمِسَ, اُنْطُلِقَ, اُسْتُثْقِلَ usw. scheint übrigens auch BARTH für sekundär gegenüber dem *i*-Vorschlage gehalten zu haben; s. seine Schrift *Die Pronominalbildung in den semit. Sprachen*, 78, Anm. 2.

[2] Vgl. damit die — fakultative — Verdrängung des *i* der neupers. Verbalpartikel *bi* durch *u* vor nachfolgendem *u* oder Labial (بُگو „sage!", بُپُرْس „frage!", بُبَر „trage!", بُگُزِيد (< *بِگُزِيد) „er erwählte" neben بِگو, بِپُرْس, بِبَر, بِگُزِيد oder بِگَزِيد usw.).

[3] Nach Analogie solcher Fälle sogar لِلْمَلَائِكَةُ آسْجُدُوا Sure 2, 32. 17, 63. 18, 48. 20, 115 (*Inṣāf* ٣١٣, 6 ff.: وَقَرَأَ أَبُو جَعْفَرٍ يَزِيدُ بنُ القَعْقَاعِ المَدَنيّ وهو من سادات أَئِمَّة القُرَّاء وهو أحد القَرَأَة العشرة: «وإذْ قُلْنا لِلْمَلَائِكَةُ آسْجُدُوا»؛ فَنَقَلَ ضَمَّةَ همزة اُسْجُدُوا الى التاء قبلها فدلّ على جوازه, LANDBERG, *Glossaire datînois*, II, 1789). — Nach قَالَتُ آغْزُ sagte man auch قَالَتْ آغْزِي (HOWELL IV, 1030).

und ٤٤٩ und HOWELL II/III, 703. IV, 1029ff.), وَعُيُونِنُ = وَعُيُونِ ٱدْخُلُوهَا ٱدْخُلُوهَا Sure 15, 45 f. (*Mufaṣṣal* § ٦٦٤, Ibn Ya'īš auch I, ١٢٨ und II, ١٢٢٥, *Inṣāf* ٣١٥¹ und HOWELL IV, 1029ff.), أَنُ ٱقْتُلُوا Sure 4, 69 (Baiḍ., z. St., HOWELL IV, 1078), أَوُ ٱخْرُجُوا Sure 4, 69 (ibid.) und أَوُ ٱنْقُصْ Sure 73, 3 (Sīb. II, ٢٩٩, Ibn Ya'īš II, ١٢٢٤, HOWELL IV, 1029ff. 1045. 1078)², auch die Wendung قَدُ ٱلْتُزِمَ Ibn Ya'īš I, ١٢٨, 15 — so statt فَمَنِ ٱضْطُرَّ, قَالَتِ ٱخْرُجْ, قُلِ ٱنْظُرُوا, وَلَقَدِ ٱسْتُهْزِئَ usw.³ In allen diesen Fällen — wohl auch bei قُلُ ٱنْظُرُوا — liegt regressive Assimilation vor. Aber auch durch progressive Assimilation wird unser *i* gelegentlich zu *u*. So in den Koran-Varianten نُوحُنُ ٱبْنَهُ = نُوحُ ٱبْنَهُ Sure 11, 44 (FLEISCHER, *Kl. Schriften*, I, 38) und قُمُ ٱللَّيْلَ Sure 73, 2 (Baiḍ., z. St., FLEISCHER. l. c., I, 39 und HOWELL IV, 1031; beachte bei HOWELL auch die Wendung قُلُ ٱضْرِبْ).

Nirgends aber, auch in den Koran-Lesarten nicht, wird in den zwei Funktionen auch nur die Spur eines *a*-Vorschlags sichtbar.

---

¹ Hier Z. 8 der Satz: وهذا كثير فى كتاب الله تعالى وكلام العرب.

² Bei أَوُ statt أَوِ wird auch die Analogie der Pluralendungen ـَوُ und ـَوُا mitgewirkt haben, die bekanntlich — und zwar offenbar deshalb, weil sie aus ـَيُو, ـَوُو bezw. ـَيُوا, ـَوُوا entstanden sind — vor Alif al-waṣl der Regel nach als ـَوُ bezw. ـَوُا erscheinen (vgl. جَلَوُوا السُّيُوفَ > جَلَوُا السُّيُوفَ, مُصْطَفَيُو اللّٰهِ > مُصْطَفَوُ اللّٰهِ usw.). Aus der Analogie dieser Pluralendungen allein erklären sich Koran-Varianten wie لَوُ ٱسْتَطَعْنَا Sure 9, 42 und لَوُ ٱطَّلَعْتَ Sure 18, 17 statt لَوِ ٱسْتَطَعْنَا und لَوِ ٱطَّلَعْتَ (Baiḍ. zu beiden Stellen, Sīb. II, ٢٩٩, *Mufaṣṣal* § ٦٦٤ und dazu Ibn Ya'īš, und HOWELL IV, 1030. 1034). — Umgekehrt ist im Waṣl das *i* vereinzelt auch in die Pluralendung ـَوُا eingedrungen. Cfr. die Koran-Lesung ولا تَنْسَوِا الْفَضْلَ Sure 2, 238 (Sīb. II, ٢٩٩ f., *Mufaṣṣal* § ٦٦٤ und HOWELL IV, 1034).

³ Auch in den Lehn- und Fremdwörtern, sowie in den neuarabischen Mundarten erscheint bei nachfolgendem *u* als prothetischer Vokal statt des *i* gern ein *u* (ـُ). Vgl. أُصْطُول, أُسْطُول „Flotte" (أُفْعُول-Bildung) < στόλος (z. B. AMARI, *Bibl. arab.-sic.*, ١٥٢ f. ٢٩٩, 11 u. ö., Yāqūt, *Geogr. Wörterbuch*, III, ٤٢٣. 17. IV, ٥١٧, 13, Ibn al-Aṯīr, *Chronicon*, X, ١٢٢ f.), أُسْطُبّ, أُصْطُبّ „Werg. Hede" < στύπη, στύππη (s. mein *Zur Lautlehre des Marokk.-Arabischen*, 41, Anm. 5; im heutigen Ägyptischen *uṣṭubba*, SPIRO, *Vocabulary*, ١١ b und ders., *Note on the Italian Words in the Modern Spoken Arabic of Egypt*, 19) u. a. — im Nedschdischen *oṭūr* „Wohlgerüche" und *oṣūr* „Zeiten" (wieder أُفْعُول-Bildungen) statt *'oṭūr* und *'oṣūr*, SOCIN, *Diwan* Nr. 74. V. 44. 49 und dazu Teil III, § 119 a, u. a.

Zeigt aber nicht der Artikel أَلْ ein Vorschlag-*a*? Nein, denn der Artikel lautete allem Anschein nach ursprünglich أَلْ, mit festem *a*, das erst allmählich — genau ebenso wie das von أَيْمُنُ, أَيْمُ, besonders in den Verbindungen لَيْمُ, لَأَيْمُنُ, (لَيْمُنُ) آللّٰهِ آللّٰهِ[1] — durch den häufigen Gebrauch des Ausdrucks unfest geworden ist. Diese Anschauung haben schon verschiedene einheimische Philologen vertreten, die in أَلْ eine biliterale Bildung gleich قَدْ, بَلْ, هَلْ usw. sahen: Abū ʿAmr b. al-ʿAlāʾ, Yūnus b. Ḥabīb und namentlich al-Ḫalīl, also drei der ältesten und hervorragendsten, ferner Ibn Kaisān, wohl auch Ibn Mālik u. a. Nach Sībawaih freilich und der Mehrzahl der baṣrischen wie der kūfischen Grammatiker bildet das *l* allein den Korper von ال[2], während das *a* reiner Vorschlag-Vokal ist, wie das *i* von إِسْم, إِبْن usw.[3] Vgl. Sīb. II, ٥٩. ٢٩٦ f.. *Mufaṣṣal* § ٥٩٩ und dazu Ibn Yaʿīš, ʿAbd al-Qādir, *Ḫizāna*, III, ٣٣٣ ff. ٣٣٦ ff., ʿAinī I, ٥١٠ ff., Ibn Mālik, Alfīya, mit dem Kommentar des Ibn ʿAqīl, ed. DIETERICI, ٤٨, LANE, *Lex.*, sub أَلْ, HOWELL IV, 1065 f. 1070, WEIL, in der *Enzykl. des Islām*, sub *Al*, Sīrāfī, in JAHN's Übers. des Sīb., I, 2, S. 33, DE SACY, *Grammaire arabe*, 2. Aufl., I, 66, LANDBERG, *Glossaire datînois*, II, 1797 u. a. Die neueren abendländischen Semitisten oder Arabisten, die sich zu diesem Punkte geäußert haben. stehen der großen Mehrzahl nach ganz oder doch zum Teil auf dem Standpunkte al-Ḫalīl's. Vgl. EWALD, *Grammatica critica linguae arab.*, I, § 134: „vocalis *a* ex articulo ال *al* ob usum frequentissimum in

---

1 Sīb. II, ١٤٩. ٢٩٦ f., *Mufaṣṣal* § ٦٦٧, Ibn Yaʿīš II. ١٠٩٦ ١٢٩٠ f. ١٢٩٣. ١٣٣٢. *Inṣāf* ١٧٦ ff., Wörterbb. sub يمن. FLEISCHER, *Kl. Schriften*. I. 34, WRIGHT. *Grammar*, I. 20 u. a.

2 Sie nennen deshalb auch den Artikel statt الألف واللام (so hat freilich wohl meist Sīb.) gern kurz لام التعريف oder unter Umständen auch bloß اللام, während al-Ḫalīl forderte. daß man ihn أَلْ *'al* nennen solle (*Ḫizāna* III. ٣٣٣ und ʿAinī I, ٥١٠; nicht ganz richtig WEIL. *Enzykl. des Islām*, sub *Al*).

3 Sehr wohl scheint sich übrigens Sīb. bei seiner Auffassung nicht gefühlt zu haben, denn er unterscheidet gern ألف خفيفة und ألف ولام, wo er nur von ألف خفيفة (d. h. ألف الوصل. s. oben S. 6, Anm. 1) reden sollte (z. B. II. ١٥٧. 6. ١٥٨. 1. 17. ١٥٩. 8 und ١٦٠, 23 f.), hat also offenbar doch ein. wenn auch nur instinktives Bewußtsein davon gehabt. daß das Alif des Artikels kein gewöhnliches Alif waṣl ist. — Andre einheimische Theorien über den Artikel kenne ich nicht. A. KAZEM BEG's Angaben von solchen *Journ. asiat.*, 4. sér., II (1843). 381 f. (s. auch BLAU. *ZDMG*. XXV, 527) scheinen mir auf Mißverständnissen zu beruhen.

orationis nexu eliditur"; PHILIPPI, *ZDMG.* XLIX, 194: „Das scheint uns zunächst sicher, daß diejenigen arabischen Grammatiker im Rechte sind, die behaupten, ein Elif mit dem Hamza und dem Vokal *a* sei ursprünglich integrierender Bestandteil des Artikels gewesen, er hätte also ursprünglich أَلْ gelautet"; WRIGHT, *Grammar*, I, 20 C: „In the above words and forms [with أَلِفُ الوصل], the vowel with hèmza is in part original, but has been weakened through constant use (as in the article, and in أَيْمُنُ after لَ); in part merely prosthetic ......" (anders ibid. 269 A, s. aber Vol. II, Addenda et corrigenda, p. V, und WRIGHT, *Lectures on Comparative Grammar*, 114); J. BARTH, *Die Pronominalbildung in den sem. Sprachen*, 77 f.: „Ebenso geht der arab. Artikel *al* von [dem demonstrativen Elemente] *la* aus; denn am Anfang stehend wird er *al* gesprochen, nicht *il*, gegenüber andern Formen des Alifu'lwaṣli. — Im Tigrē lautet der Artikel wirklich *la*"; VOLLERS, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*, 149: „Daß wir im gewöhnlichen Leben eine auf *el*, *il*, *l* reduzierte Form [des Artikels *al*] annehmen müssen, sahen wir oben"; BROCKELMANN, A. SOCIN'S *Arab. Grammatik*, 8. Aufl., 13: „Wie diese Hilfsvokale wird auch das *a* des Artikels ... behandelt", *Semit. Sprachwissenschaft*, 2. Aufl., 55: „Im Arabischen wurde der Anlaut des Artikels *al* sowie die vor Doppelkonsonanz entstehenden Vokale leise eingesetzt" (s. auch ibid. 116, ferner *Grundriß*, I, 45. 54 und 316) und LANDBERG, *Glossaire daṯînois*, II, 1806: „on pourrait conclure que l'article est originairement لَ", freilich 1809 f.: „Il est donc difficile de dire si dans l'article l'alef est, ou non, prosthétique ......". Unklar ist NÖLDEKE: in der oben (S. 1 f.) aus *ZA.* XXXIII wiedergegebenen Stelle nennt er das *a* von أَلْ „Vorschlagvokal", *Zur Grammatik des classischen Arabisch*, 7, unt. und *Delectus veterum carminum arab.*, 3, Anm. zu Z. 5 aber spricht er von der „Wiederherstellung" des Hamzas des Artikels; das eine schließt natürlich das andre aus.

Al-Ḫalīl und seine Anhänger stützten ihre Ansicht auf folgende Argumente:

1. Das *a* des Artikels halt sich

a) — in Übereinstimmung mit dem von أَيْمُن und أَيْم, aber im Gegensatz zu allen Vorschlagvokalen *i* und *u* — nach der Frage-

partikel أَ, so daß man nicht أَلرَّجُلُ *'ar-rağulu* „Ist der Mann —?", أَلْحَسَنُ *'al-ḥasanu* „Ist al-Ḥasan —?" usw. sprach, sondern, unter Wegfall des Stimmeinsatzes des Artikels und Kontraktion der beiden *a*, آلرَّجُلُ (auch أَلرَّجُلُ, ءالرَّجُلُ, أآلرَّجُلُ, ءآلرَّجُلُ u. ä. geschrieben) *'ār-rağulu,* آلْحَسَنُ (أآلْحَسَنُ usw.) *'āl-ḥasanu* usw. (wie آيْمُنُ آللّٰهِ يَمِينُكَ *'āimunu-llāhi jamīnuka* „Ist ‚die Schwüre Gottes' dein Schwur?"[1]) oder dafür auch أَأَلرَّجُلُ *'aar-rağulu,* أَأَلْحَسَنُ *'aal-ḥasanu* usw. (so, mit „Erleichterung", تخفيف oder تسهيل, d. h. hier wohl praktisch mit Ausfall des zweiten Hamza);

b) in den Schwüren أَفَأَللّٰهِ und لا هَا أَللّٰهِ ذا „bei Gott!", „wahrlich!"[2].

2. اَلْ zeigt eine gewisse Selbständigkeit

a) in اَلِى, der Form des حَرْفُ التَّذَكُّرِ (Sīb. II, ٢٩٦: أَلا تَرَى أَنّ الرَّجُلَ اذا نَسِىَ فتَذَكَّرَ ولم يُرِدْ أن يَقطعَ يقول اَلِى كما يقول قَدِى ثمّ يقول كانَ وكانَ; *Mufaṣṣal* § ٦٢٤: قال سيبويه: »سمعناهم يقولون إنّه قَدِى واَلِى يعنى فى قَدْ فَعَلَ وفى الألف واللام اذا تَذَكَّرَ الحرثَ ونحوَه«; vgl. schon oben S. 7, Anm. 3, gegen Ende)[3];

b) in dem Umstande, daß es in Gedichten gelegentlich durch die Hauptzäsur des Verses, die am Ende des ersten Halbverses, von seinem

---

[1] Vgl. — abgesehen von den Zitaten unten S. 16 — *Mufassal* § ٦٦٣, HOWELL IV, 1003 und WRIGHT. *Grammar.* I. 24 B.

[2] Für هَا أَللّٰهِ konnte man aber auch هَا آللّٰهِ (هَاللّٰهِ) sagen; s. *Mufaṣṣal* § ٦٥١ und dazu Ibn Ya'īš, HOWELL IV, 920 ff. u. a. — Übrigens hatte sich al-Ḫalīl hier von seinem Standpunkte aus auch auf يا أَللّٰهُ (daneben يا آللّٰهُ), يا أَللّٰهُمَّ (daneben ungleich haufiger bloßes أَللّٰهُمَّ) „o Gott" und تَأَللّٰهِ (neben dem gewöhnlichen تَاللّٰهِ) „bei Gott!" berufen können; s. Sīb. I, ٢٣٤, 1, *Mufassal* § ٥٢ und dazu Ibn Ya'īš, Anbārī. *Inṣāf.* ١٥٠ und *Asrār al-'arabīja.* ٩٤, Ibn Mālik. *Alfīya.* mit dem Kommentar des Ibn 'Aqīl. ٢٦٦. HOWELL I, 173 ff., Ibn Sīda. *Muḫassas,* XVII. ١٣٦ und ١٣٩, LANE. sub أَللّٰهُ. *Kaššāf* und Baiḍ. zur Basmala von Sure 1. FLEISCHER, *Kl. Schriften,* I, 579 (wo FLEISCHER aber den Zamaḫšarī mißverstanden hat: وهو شاذّ *Mufassal* ٢٠. 10 bezieht sich nicht auf den Vokativ يا آللّٰهُ, sondern auf den Vokativ يا آلّتى in dem daselbst Z. 9 angefuhrten Verse) und II, 99, LANDBERG, *Glossaire datinois,* II, 1799, WRIGHT, *Grammar,* II, 89, Fußnote, u. a.

[3] *Ḫizāna* III. ٣٢٣, 13 wird ال als اَلْ gemeint sein, wenn es nicht geradezu in اَلِى zu verbessern ist. Siehe noch Sīrāfī, in JAHN's Übers. des Sīb.. II, 2, § 316, Anm. 25.

Substantiv getrennt wird (in dem 18 Verse zählenden Gedichte Nr. XX des ʿAbīd b. al-Abraṣ kehrt diese Erscheinung nicht weniger als 17 mal wieder[1]);

c) in der eigenartigen Behandlung, die es in folgenden zwei Versen des Rağaz-Dichters Ġailān b. Ḥuraiṯ ar-Rabaʿī erfahren hat:

عَجِّلْ لنا هذا وأَلْحِقْنا بِذا آلْ * بِالشَّحْمِ إنّا قد مَلِلْناه بَجَلْ [2]

„Bring uns dies rasch und setze uns in den Besitz von jenem — von dem Fette! Wir sind dessen überdrüssig, genug davon!", wo der Dichter also das einfache بذا الشحم, das er im Sinn hatte, mit Rücksicht auf den benötigten Reim in بذا ال * بالشحم zerteilt hat.[3]

Ich halte diese Argumente alle für mehr oder weniger beachtenswert. Was 1a, die Verbindung der Fragepartikel أَ mit dem Artikel angeht, so gibt WRIGHT, *Grammar*, I, 24B dafur das Beispiel: „آلْمَآءُ, for أَآلْمَآءُ, *is the water —?*", mit dem Zusatze: „The ʾèlif of the article may however be retained, so that أَلْمَآءُ with the inter-

---

[1] LYALL und NÖLDEKE sind geneigt, das Gedicht wegen dieser Anomalie für eine Fälschung zu halten (s. LYALL's Ausg. des ʿAbīd und des ʿĀmir b. aṭ-Ṭufail, S. ٥٨ und 46). Ihr Standpunkt ist begreiflich. Beachtung verdient immerhin, daß das Gedicht inhaltlich völlig einwandfrei ist und daß m. W. kein einheimischer Philologe an der Echtheit dieser „berühmten Qiṭʿa" (ʿAinī I, ٥١١ und *Ḫizāna* III, ٢٣٣) gezweifelt hat. Man vergleiche auch Ibn Ginnī's Stellungnahme zu derartigen dichterischen Seltsamkeiten (*Ḫizāna* III, ٢٣٦, unt.): وقال ابن جنّى فى باب التطوّع بما لا يَلزم من الخصائص قال: «وهو أَمْر قد جاء فى الشعر القديم والمولّد جميعًا مَجيئًا واسعًا وهو أن يَلتزم الشاعرُ ما لا يَجب عليه ليَدلّ بذلك على غزارةٍ وسعةِ ما عنده». وأَوْرَدَ قصائدَ الى أن قال: «وعلى ذلك ما أنشدنا أبو بكر محمّد بن علىّ عن أبى إسحق لعَبيد من قوله يا خَليلىَّ» الخ.

[2] So ʿAinī I, ٥١٠; etwas anders Sīb. II, ٥٩ und ٢٩٦ und *Ḫizāna* III, ٢٣٣, ٢٣٦, ٢٣٩. Für بذا ال * بالشحم steht bei Sīb. zweimal بذل * بالشحم, *Ḫizāna* III, ٢٣٩ بذال * بالشحم und ibid. ٢٣٣ und ٢٣٦ بذا ال * الشحم. Nahe liegt es, in بذال (بذل) eine Abkürzung von بذلك zu sehen, aber kein arabischer Philologe scheint den Ausdruck so aufgefaßt zu haben.

[3] Die zwei Verse sind natürlich richtige Knuttelverse, eine Schulmeisterfälschung brauchen sie aber darum noch nicht zu sein. Ġailān b. Ḥuraiṯ, den Sīb. (II, ٢٩٦) und ʿAinī (s. auch *Ḫizāna* III, ٢٣٩) als ihren Verfasser nennen, ist kein sehr bekannter Dichter, begegnet aber auch sonst hier und da (z. B. Sīb. II, ٤٥٦, *LʿA.* sub هرر und تلع, Ibn an-Naḥḥās, Kommentar zur *Muʿallaqa* des Imra'alqais, ed. FRENKEL, 41, HOWELL I, 116 A, unt. und IV, 1017; s. auch *TʿA.*, sub غيل).

rogative أ is often written آلْمَاءُ…[1] und trägt erst rem. *a* dazu nach: „. . . . the two ʾèlifs may blend into one with mèdda . . . as آلْحَسَنُ عِنْدَكَ, *is ʾèl-Ḥasan in thy house?* for أَأَلْحَسَنُ" usw. Aber die Form أَأَلْمَاءُ (= *ʾal-mā'u*) ist nach den besten einheimischen Grammatikern falsch, die, wie angegeben, nur آلْمَاءُ (*ʾāl-mā'u*), آلْحَسَنُ (*ʾāl-ḥasanu*) usf. oder, als weniger beliebte Bildung, أَاأَلْمَاءُ (*ʾaal-mā'u*), أَاأَلْحَسَنُ (*ʾaal-ḥasanu*) usf. zulassen. Cfr. Sîb. II, ٥٩. ٣٩٦, Sīrāfī, in JAHN's Übers. des Sīb., II, 2, § 484, Anm. 12, *Mufaṣṣal* § ٦١٩. ٣٣٧. ٦٦٤, Ibn Yaʿīš II, ١٢٢١. ١٢٤٧. ١٣٠٢. ١٣١٩. ١٣٣٣, *Ḫizāna* III, ٢٣٣, Ibn Mālik, *Alfīya*, V. ٩٤٣ (هَمْزُ أَلْ . . يُبْدَلُ * مَدًّا فِى الاستفهام او يُسَهَّلُ) und dazu die Kommentare des Ibn ʿAqīl und des Ušmūnī, HOWELL IV, 924. 1003ff. 1081ff., Ibn Qutaiba, *Adab al-kātib*, ٢٤٤, LANE, *Lex.*, 2b u. a.[2]

Da die arabische Metrik keine überlangen Silben erlaubt, so erscheint

---

[1] Bis hierher decken sich seine Angaben mit den bezüglichen Regeln seiner letzten Vorgänger: CASPARI, *Grammatik der arab. Sprache,* 2. Aufl. (1859), 17, DE SACY, *Grammaire arabe.* 2. Aufl. (1831), I, 71 und EWALD, *Grammatica crit. linguae arab.*, I (1831), 77, nur daß die beiden letzten أَاأَلْمَاءُ bezw. أَاأَلرَّجُلُ für أَأَلْمَاءُ haben. Bei LUMSDEN, *A Grammar of the Arabic Language,* I, 700 liest man dagegen: „But the *Humza* of أَلْ in the same situation [*i. e* following the interrogative *Humza*], may be retained or rejected with equal accuracy: أَأَلرَّجُلُ قَائِمٌ or أَلرَّجُلُ قَائِمٌ [أَا steht in L.'s Orthographie für أ] 'Is the man standing?' &c.". In seinen arabischen Vorlagen standen vielleicht die Schriftbilder الرجل und ءالرجل, gemeint — was er verkannt hat — als آلرَّجُلُ und أَأَلرَّجُلُ. DE SACY's und EWALD's أَاأَلْمَاءُ und CASPARI's und WRIGHT's أَآلْمَاءُ sind wohl sicher als Verlesungen von آأَلْمَاءُ bezw. أَآلْمَاءُ zu erklären.

[2] Nāṣīf al-Yāzigī, der *al-Gumāna fī šarḥ al-Ḫizāna,* ١٣٠ أَلْيومَ (und nicht آلْيومَ oder أَأَلْيومَ) im Sinne von „heute —?" hat, kommt natürlich den alten Meistern gegenüber nicht in Betracht. Unklar ist Ibn Durustawaih, *Kitāb al-kuttāb.* ed. CHEIKHO (Bairūt 1921), ١٠, wo Z. 13f. für أَاللّٰهُ und أَالْآنَ wohl آللّٰهُ und آلْآنَ zu lesen ist. (Die Ausgabe ist leider so wenig korrekt, wie die meisten Veröffentlichungen des unermüdlichen und trotz allem hochverdienten Jesuitenpaters.)

Was vom أ der Frage (أَلِفُ الاستفهام) gilt, gilt natürlich auch vom أ der Mißbilligung (أَلِفُ الاستنكار). In DE GOEJE's Fußnote zu WRIGHT's *Grammar,* II, 373 sollte es daher nicht أَأَلْحَسَنُوهْ heißen, sondern آلْحَسَنُوهْ, und ebenso hätte RECKENDORF, *Arab. Syntax*, 37, ob. nicht أَأَلرَّجُلَاهْ schreiben sollen, sondern آلرَّجُلَاهْ. Siehe *Mufaṣṣal* § ٦١٩ und dazu Ibn Yaʿīš, HOWELL II/III, 288. 730, LANE, *Lex.*, 2b, Z. 6—9 (auch die Kairiner Ausg. des *Muġni-l-labīb* von 1302, mit der Glosse des Muḥammad al-Amīr am Rande, hat II, ٣٨ آلرجلوهْ, آلرجلاهْ und آلرجليهْ) u. a. (PRAETORIUS, *ZDMG.* XLIII 616 richtig آلأَمِيرُوهْ.)

in der Dichtung nie die Form آلْحَسَنُ, mit der Überlänge *'āl*, sondern immer آأَلْحَسَنُ.[1] NÖLDEKE, der *Zur Grammatik,* 7f. verschiedene Belege für dieses آأَلْ mitteilt[2], irrt indessen in der Annahme, daß es nur bei den Dichtern vorkomme.[3] Es dürfte nämlich auch der Umgangssprache angehört haben und findet sich auf alle Fälle auch im Koran, wo آ 6 mal, nach Abū ʿAmr (b. al-ʿAlā') und andern[4] sogar 7 mal vor أَلْ erscheint, nämlich Sure 6, 144 f. in dem zweimaligen آلذَّكَرَيْنِ, Sure 10, 52.91 in آلْآنَ, Sure 10,60 und 27,60 in آللّٰهُ und, nach Abū ʿAmr usw., Sure 10, 81 in آلسِّحْرُ (für das die gewöhnliche Lesung آلسِّحْرُ, ohne آ, ist). Die „Sieben Koran-Leser" (s. z. B. NÖLDEKE, *Geschichte des Qorâns*, 1. Aufl., 294 ff.) lasen in den sechs ersten Fällen übereinstimmend entweder, wie soeben angegeben, آلذَّكَرَيْنِ, آلْآنَ und آللّٰهُ (*'ād-dakaraini* usw., mit voller, nicht nur mit halber Dehnung des *a*) oder آأَلذَّكَرَيْنِ, آأَلْآنَ und آأَللّٰهُ (*'aad-dakaraini* usw.)[5], und in gleicher Weise gestattete Abū ʿAmr im siebenten Falle die Lesungen آلسِّحْرُ und آأَلسِّحْرُ. Vgl. *Šāṭibīya*, *Bāb al-hamzatain min kalima*, V. 10–12 und dazu den Kommentar des Ibn al-Qāṣiḥ, ٦٣ f., ʿAlī as-Safāqusī, l. c., ١٠٠, ob. ١٢٠ ff. ١٢٥, unt. ١٢٦, ob. und ١٩٣, unt., DE SACY, in *Notices et Extraits*, IX, 85, Anm. 1 und HOWELL IV, 1004 und 1084, auch 924 und 1081. In den Koran-Hss. und -Kommentaren, die mir augenblicklich zugänglich sind, erscheinen meist die Formen

---

1 Wie زَآأَمَّهَا st. زَامَّهَا, اِدْهَآأَمَّتْ st. اِدْهَامَّتْ, الْمُشْتَآأَقُ st. الْمُشْتَاقُ usw.; s. NÖLDEKE, *Zur Grammatik des class. Arabisch*, 8, WRIGHT, *Grammar*, II, 377 B, meine Bemerkungen *ZDMG*. LXI, 926, Anm. 2, HOWELL IV, 1040 ff., u. a.

2 Siehe auch P. SCHWARZ, *Der Dīwān des ʿUmar ibn Abī Rebīʿa*, 4. Heft, 109 (der aber *'aalḥakku* und *'aalḥubbu* st. *'a'alḥakku* und *'a'alḥubbu* hatte schreiben sollen) und HOWELL IV, 1004. 1081 ff.

3 Seine Ausführungen sind hier auch sonst nicht genau genug. Geradezu fehlerhaft ist seine Anmerkung zu *Delectus veterum carminum arab.*, 3, 5.

4 Ṭabarī, *Tafsīr*, XI, ٩٤, M. nennt hier „Muǧāhid und einige Medinenser und Baṣrier".

5 Weitere Lesarten ergaben sich, wenn man (mit dem Medīnenser Nāfiʿ und seiner Schule) آلَانَ st. آلْآنَ las und die beiden آلذكرين sowie das آللّه von Sure 10, 60 durch Liaison, also unter Wegfall ihres anlautenden Hamzas und Zurückwerfung seines Vokals, mit dem voraufgehenden قُلْ zusammenschloß. (Siehe ʿAlī as-Safāqusī, *Ġaiṯ an nafʿ fī-l-qirā'āt as-sabʿ*, am Rande von Ibn al-Qāṣiḥ, *Šarḥ aš-Šāṭibīya*, ed Kairo 1321, ١٢٠ ff., Idrīs b. ʿAbdallāh al-Wadǧīrī, *at-Tauḍīḥ wa-l-bayān fī maqra' Nāfiʿ al-Madanī b. ʿAbdarraḥmān*, Feser Lithogr. o. D., Bogen 18, S. 1 f., u. a.) Aber diese interessieren uns hier nicht.

آلذكرين, آلان, آلله und, als Variante, آلسحر (z. T. ءالذكرين usw. geschrieben, s. oben S. 14). So in den Koran-Codd. V 43. 44. 45. 46 und 50 der Leipziger Universitäts-Bibliothek, in den Kommentaren Ṭabarī's, Zamaḫšarī's (ed. Lees und ed. Būlāq 1318/19), Baiḍāwī's (ed. Kairo 1320; FLEISCHER's Ausg. hat zwar je zweimal ءآلذكرين und آلْآن, ferner, als Lesart, آلسحر und Sure 10, 60 آلله, Sure 27, 60 aber schlecht أَاللّه) und der Ǧalālain[1], in 'Ukbarī's *Imlā' mā manna*

---

[1] Zu آللّه (أَأَللّه) Sure 27, 60 bemerkt hier Sujūṭī: بتحقيقِ الهمزتين وإبدالِ الثانية أَلفًا وتسهيلِها وإدخالِ أَلف بين المسهّلة والأُخرى وتركِه. Sulaimān al-Ǧamal lehnt aber in *al-Futūḥāt al-ilāhiya,* seiner Glosse zum *Tafsīr al-Ǧalālain,* diese Angabe mit folgenden Worten ab: هذا من الشارح سَبْقُ قلم لأَنّ هذه الوجوه لم يَقرأ بها أَحدٌ من القُرّاء، بل غايةُ ما أَجازوه وجهانِ فقط: تسهيلُ الثانية وإبدالُها أَلفًا ممدودةً مَدًّا لازمًا. Es liegt hier in der Tat ein „lapsus calami" des schnellschreibenden Polyhistors vor, der ja zur Abfassung seiner Kommentarhälfte nur 40 Tage gebraucht hat: er hat in der Eile unsre Fälle, in denen die Fragepartikel أَ vor dem Verbindungs-Alif des Artikels erscheint, mit Fällen wie أَأَنْذَرْتَهُمْ (in den Koran-Hss. V 43. 44. 45. 46 und 50 der Leipziger Universitäts-Bibliothek dafür übereinstimmend ءَأَنْذَرْتَهُمْ, was nach der Rechtschreibung dieser Codd. als ءأَنْذرتهم zu denken ist) Sure 2, 5 und 36, 9 verwechselt, in denen sie vor einem Trennungs-Alif steht und in denen folgende Varianten möglich waren: أَأَنْذرتهم *'a'anḏartahum,* آنْذرتهم *'ānḏartahum,* أَأَنْذرتهم *'aanḏartahum* (mit „Erleichterung" des zweiten Hamzas) und آأَنْذرتهم (آأَنْذرتهم) *'āanḏartahum.* So wenigstens nach dem *Tafsīr al-Ǧalālain* selbst zu dem zweimaligen أَأَنْذرتهم: بتحقيق الهمزتين وإبدال الثانية أَلفًا وتسهيلها وإدخال أَلف بين المسهّلة والأُخرى وتركه. Das wären also genau dieselben Möglichkeiten, die Sujūṭī zu آالله Sure 27, 60 angibt. — Man vergleiche hinsichtlich der verschiedenen Aussprachen, die Fälle wie أَأَنْذرتهم, أَأَنْتَ Sure 5, 116, أَئِنَّكَ Sure 12, 90, أَأُنْزِلَ Sure 38, 7 usw. zuließen, noch Sīb. II, ١٧٣, *Mufaṣṣal* § ٦٦١, Ibn Ya'īš II, ١٣١٦. ١٣٣٨. ١٣١٤, 8, HOWELL IV, 982. II/III, 290, *Šāṭibīya,* l. c., und dazu Ibn al-Qāṣiḥ ٦٣ ff., 'Alī as-Safāqusī, l. c., zu den einzelnen in Frage kommenden Ausdrücken des Korans (s. deren Aufzählung bei Ibn al-Qāṣiḥ, l. c.), Zamaḫšarī, *Kaššāf* und Baiḍāwī sowie 'Ukbarī, *Imlā'* zu Sure 2, 5, FLEISCHER, *Kl. Schriften,* I, 51, DE SACY, in *Notices et Extraits,* VIII, 320 (nach Dānī) und IX, 85, Anm. 1, Ibn Qutaiba, *Adab al-kātib,* ٢٤٥ f., *L'A.* I, ١١. u. a. Natürlich herrschte in diesen Dingen keine volle Einmütigkeit. So fehlt bei den Ǧalālān besonders die Form آأَنْذرتهم = *'ā'anḏartahum,* die die meisten andern mit aufzählen (nach Ibn Ya'īš II, ١٣١٦, 3, HOWELL IV, 983 u. a. war sie den Banū Tamīm eigentümlich, während die Ḥiǧāziten, wie zu erwarten, *'āanḏartahum* sprachen), wogegen die von ihnen gebuchte Lesung آنْذرتهم (nach 'Alī as-Safāqusī ٢٥, unt. war es die von Warš, einem Schüler des Nāfi'; s. auch NÖLDEKE,

bihi-r-Raḥmān min wuǧūh al-iʿrāb wa-l-qirāʾāt fī ǧamīʿ al-Qurʾān, Kairo 1306, u. a. (cfr. auch Ibn Yaʿīš II, ١٢٤٧, 16. ١٣٠٢, 3. ١٣٣٣, 21 und *Ḫizāna* III, ٢٣٣, 18). أٰٓالذكرين begegnet aber in FLÜGEL's Koran (der daneben Sure 10, 60 und 27, 60 أٰللّه, Sure 10, 52 آلْآن und Sure 10, 91 أٰٓالْآن hat!!), ferner Ibn Yaʿīš II, ١٢٢١, 4. ١٢٤٧, 15 und HOWELL IV, 1004. 1084, und أٰٓاللّه gleichfalls Ibn Yaʿīš II, ١٢٢١, 4.

Daß man nicht, wie für „Ist dein Name —?" أَسْمُكَ, für „Hat er gewählt?" أَصْطَفَى, für „Ist es gesucht worden?" أَلْتُمِسَ usw., so auch für „Ist al-Ḥasan —?" أَلْحَسَنُ sagte, mit Elision des vokalischen Anlauts des Artikels, sondern آلْحَسَنُ oder أٰٓالْحَسَنُ, begrunden die arabischen Philologen übereinstimmend damit, daß أَلْحَسَنُ auch als Aussage, = „Al-Ḥasan ist —", hätte aufgefaßt werden können. Vgl. Sīb. II, ٥٩, 6. ٢٩٦, 15, *Mufaṣṣal* § ٦٦٩, zweiten Absatz. Ibn Yaʿīš II, ١٢٤٧, 14f. ١٣٠٢, ob. ١٣١٩, 22. ١٣٣٣, 21, *Ḫizāna* III, ٢٣٤, unt., Ibn ʿAqīl's Kommentar zu V. ٩٤٢ der *Alfīya*, Howell IV, 924, unt. 1003, unt. 1081, ob., u. a. Schon diese Tatsache zeigt, daß man kein Recht hat, das أَلِفُ (هَمْزَةُ) الوصل als leisen Stimmeinsatz von dem أَلِفُ (هَمْزَةُ) القطع, dem festen Stimmeinsatz, zu unterscheiden. Denn wäre ein solcher Unterschied zwischen beiden vorhanden gewesen, so hätte man اَلْحَسَنُ „Al-Ḥasan ist —" unmöglich mit أَلْحَسَنُ „Ist al-Ḥasan —?" verwechseln können; der Unterschied zwischen einem leisen und einem festen Einsatze drängt sich ja jedem Ohre auf. PHILIPPI hat, im Anschluß an DE SACY, FLEISCHER[1], WRIGHT und A. MÜLLER, in dem am Satzanfang stehenden همزة الوصل genau denselben Stimmeinsatz gesehen, wie im همزة القطع (*ZDMG.* XLIX, 189 ff.), und LANDBERG hat sich jüngst mit Energie auf denselben Standpunkt gestellt: „. . . . . au début de la phrase, où il [sc. hamzat

---

Geschichte des Qorâns, 1. Aufl., 348) von Zamaḫšarī, Baiḍāwī und ʿUkbarī, ll. cc., verworfen wird. — Dehnung des fragenden أ vor Trennungs-Alif begegnet übrigens auch in der Dichtung; s. Ḏu-r-Rumma, Nr. 79, ٤٤, Sīb. II, ١٧٣, *Mufaṣṣal* § ٦٦١ und dazu Ibn Yaʿīš, Ibn Qutaiba, l. c., *Ṣiḥāḥ* II, ٥٧٠ f., *LʿA.* I, ١١. XX, ٣١٣ f., WRIGHT, *Grammar*. II, 376 D, u. a.

1 Er hatte von diesem noch folgenden Satz zitieren sollen: „Der Araber spricht إِيذَنْ *ʾîdan*, أُومُلْ *ʾûmul*, إِيتَمِرُوا *ʾîtamirû*, أُوتُمِنَ *ʾûtumina* . . . . mit einem Verbindungshamzah, ebenso wie er spricht أٰٓامَنَ, آمَنَ *ʾâmana*, إِيمَان *ʾîmân*, أُومِنَ *ʾûmina* . . . . mit einem Trennungshamzah".

el-waṣl] est véritablement hamzat el-qaṭʿ" (*Gloss. daṯînois,* II, 1782, ob.) und „Pour nous, hamzat el-waṣl dans اِضْرِبْ, sans liaison avec un mot précédent, ... est bien hamzat el-qaṭʿ" (ibid. 1788, M.). Auch NÖLDEKE scheint diese Ansicht zu teilen (s. *Zur Grammatik des class. Arabisch,* § 3 f.). Für J. BARTH war aber das Alif al-waṣl „ein schwacher Hauch [!], welcher mit Hamza = א nicht identisch war" (*ZDMG.* XLVIII, 8, M. 10, ob.[1], auch schon XLIV, 681. 695), und bei BROCKELMANN (*Grundriß,* I, 45. 54. 316. *Semit. Sprachwissenschaft,* 2. Aufl., § 41, usw.), VOLLERS (*Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien,* 91), P. SCHWARZ, *Der Dîwân des ʿUmar ibn Abî Rebîʿa,* 4. Heft, 109, M.), MATTSSON, *Études phonologiques sur le dialecte arabe vulgaire de Beyrouth,* 2. Aufl., 39. 62, ob., u. a. begegnet man der soeben genannten Unterscheidung der beiden Hamza als leiser und fester Stimmeinsatz. Ich halte diese Unterscheidung also für irrig. Die arabischen Grammatiker haben sehr viel über das Hamz geschrieben[2], nirgends aber findet sich bei ihnen eine Andeutung, daß اُكْتُبْ, اِبْنِ usw. mit einem andern Stimmeinsatz gesprochen worden seien als أُكُل, إِبِْط usw. Wohl aber finden sich Auslassungen und Tatsachen, die für das Gegenteil zeugen. Hierher gehört, wie gesagt, ihre Motivierung der Form آلْحَسَنُ (أَأَلْحَسَنُ). Hierher gehört es ferner, wenn sie das ا von اَيْمُ und اَلْ mit dem von أَحْمَرُ vergleichen (z. B. Sīb. II, ٥٩, 5 und ٣٩٦, 14[3]); wenn sie als die primären Alifs (أُصول الألفات) nebeneinander stellen: ألف أَصْلِيّة (Beispiele: إِلْف. أَكَلَ usw.), ألف قَطْعِيّة (Beispiele: أَحْمَدُ, أَحْسَنَ usw.) und ألف وَصْلِيّة (Beispiele: اِسْتِنْباط, اِسْتَكْبَرَ usw.) (*LʿA.* XX, ٣١٠, M., *Qāmūs,* ed. Kairo 1332/1913, II, ٤٠٦, *TʿA.* X, ٤٣٣ und LANE, *Lex.,* 1); wenn Ibn Hišām im letzten Kapitel seines *Qaṭr an-nadā* schreibt: وعن الخَليل أنّها [أى همزة أداة التعريف] همزة قَطْع

[1] Hier mit dem Zusatz: „Beides ist unzweifelhaft"! Siehe dazu oben S. 9, Anm. 1, Ende.

[2] Alles Wesentliche daraus s. HOWELL IV, § 658—669. Vgl. auch die klaren Ausführungen FLEISCHER's, *Kl. Schriften,* I, 45—52.

[3] Es heißt hier: وصارت [ألفُ أَداة التعريف] فى ألف الاستفهام اذا كانت قَبْلَها لا تُحْذَف؛ شُبِّهت بألِف أَحْمَرَ لأنّها زائدة كما أنّها زائدة وهى مفتوحة مثلَها الخ.

عوملت فى الدَّرْج معاملةَ همزة الوصل تخفيفًا. wonach also das Hamza des Artikels im Satzanfang ein Trennungs-Alif ist; wenn sich unter den zahlreichen (mehr als 130) voces memoriales, die die Philologen für die zehn „Zusatz-Buchstaben" (الحروف الزَّوائِد, حروف الزيادة o. ä.) geprägt haben, auch solche wie اَلْيَوْمَ تَنْساهُ. اَلْمَوْتُ يَنْساهُ. اَلسَّمانَ هُوَ آسْتَمالَنِى. اِلْتَمَسْنَ هَواىَ. (هَوِيتُ آلسِّمانَ (oder هَوِيتُ usw. finden, in denen also das Hamzat al-waṣl das Hamza schlechthin vertritt (*Qāmūs* und *T'A.* sub زيد. *Ṣiḥāḥ*, *L'A.* und LANE sub ا (آ) und زيد, *Mufaṣṣal* § ٦٧١ und dazu Ibn Ya'īš. HOWELL IV. 1095 ff., WRIGHT, *Reading-Book*, 10, u. a.); wenn jedes Verbindungs-Hamza zum Trennungs-Hamza wird, sobald das betr. Wort als Eigenname gebraucht wird (Sīb. II. ٣٨, 4[1]. ٨١, 2. Ibn Ya'īš I, ٣٥, 6 ff., Yāqūt, *Geogr. Wörterbuch*, sub إِصْمِت, *L'A.*, *Qāmūs*, *T'A.* und LANE sub صمت, genauer إِصْمِتْ, *T'A.* auch unter وحش[2], u. a.); wenn es in dem von DE SACY in *Notices et Extraits* IX, 1 ff. besprochenen arabischen Texte heißt, daß die Verbindungs-Hamazāt nur im Satzbeginn als Trennungs-Hamazāt gesprochen werden dürfen (S. 17, ob.: ومن اللَّحْن الواقع فى

[1] واذا اردتَ أن تَجعل اقْتَرَبَتْ اسمًا قطعتَ الألفَ كما قطعتَ أَلِفَ اضْرِبْ (أَضْرِبُ (DERENBOURG's Ausgabe schlecht حين سمّيتَ به الرجلَ حتّى يصير بمنزلة نظائرِه من الأسماء نحو إِصْبَع. Unter إِقْتَرَبَتْ ist hier das Anfangswort der Sure 54 zu verstehen, das zugleich — also dann in der Form إِقْتَرَبَتْ — einen ihrer Namen bildet. (Siehe Sīrāfī bei JAHN, Übers. des Sīb., II, 2, § 306, Anm. 3.) Die Sure heißt ja gewöhnlich سورة القَمَر; z. B in Ṭabarī's *Tafsīr*, XXVII, ٤٥ aber tragt sie den Namen سورة اقتربت الساعة (vgl. auch Mubarrad, *Kāmil*, ٣١٧, 15). für den dann offenbar auch kurz إِقْتَرَبَتْ (in Pausa إِقْتَرَبَهْ) gesagt worden ist.

[2] Die Angaben der sprachlichen Wörterbb. zu وَحْشُ (بَلْدَةٌ, صَحْراءُ) إِصْمِت sind freilich etwas konfus. Möglich sind hier wohl — immer vorausgesetzt, daß in اصمت wirklich der Imperativ إِصْمِتْ „schweig!", dialektisch statt أُصْمُتْ, steckt, was mir aber sehr denkbar scheint — nur die Formen وَحْشُ إِصْمِتَ (so in dem Verse ar-Rā'ī's, mit abgeschlossener Nominalisierung von إِصْمِتْ), وحشُ إِصْمِتٌ (إِصْمِتْ als Nomen gebraucht) und وحشُ آصْمِتْ (إِصْمِتْ noch als Imperativ), nicht aber auch وحشُ أَصْمِتْ. DE LAGARDE, *Übersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina*, 102 und A. MÜLLER, *ZDMG.* XLV, 233 hätten daher nicht أَصْمِتْ schreiben sollen. (Allerlei Irriges auch bei NESTLE, *Marginalien u. Materialien*, 70.)

الهمزة قَطْعُ همزات[1] الوصل و التلفّظ بحركاتها إلّا حالَ الاستئناف; und wenn إِذَّنْ, أُوْمُلْ usw. genau ebenso durch dissimilierenden Schwund des Stimmabsatzes und Ersatzdehnung des vorhergehenden Vokals zu إيذَنْ, أومُلْ usw. werden, wie أُؤْمِنَ, إِئْمان usw. zu أُومِنَ, إِيمان usw. Man beachte endlich, daß offenbar in keinem der heutigen arabischen Dialekte Wörter wie اِبْن, اِسْم, اِخْتِلاف usw. mit einem andern Stimmeinsatz gesprochen werden als أَلْف, أَخَذَ, أَمَرَ usw., und daß der Übergang von anlautendem Hamza in *w* (*u*) oder *y* (*i*), den diese Dialekte teilweise zeigen, in gleicher Weise bei ursprünglichem oder richtiger klassisch-arabischem Hamzat al-waṣl erscheint wie bei klassisch-arabischem Hamzat al-qaṭʿ. Vgl. besonders LANDBERG, *Gloss. daṯ.*, I, 89: „Dans les dialectes, on ne fait pas, dans le parler, de différence entre l'alif el-waṣl et l'alif el-qaṭʿ. Dans la luṛah, on ne prononce pas l'alif prosthétique de l'article, ni celui des formes 7—10 des verbes et de quelques noms, p. e. *ism, imru'*, précédé d'un autre mot, dans الدَّرْج, mais dans les dialectes on le prononce, exception faite dans les poésies populaires, où il y a aussi des exceptions", auch II, 1788, ob. und 1792, unt.; WALLIN, *ZDMG.* IX, 66, ob.: „Hamzé . . . . . im Anfang einer Silbe . . . . klingt . . wie unser *a, i* oder *u*, z. B. in أَب, إِبن, أُم *ab, ibn, um*"; SOCIN, *Diwan aus Centralarabien*, § 169, c: „Eine Unterscheidung zwischen ursprünglichem Trennungsalif und Verbindungsalif — um den Ausdruck der auf der Schrift[2] fußenden arabischen Grammatiker zu gebrauchen — gibt es wenigstens in der dichterischen Sprache nicht mehr . . . . Für die Volkssprache geht aus dem Gesagten hervor, daß in den meisten Fällen im Zusammenhang der Rede der feste Einsatz dem leisen Platz macht, jedoch auch gelegentlich statt des leisen der feste eintritt, z. B. beim Artikel und bei den Vorschlagssilben der VII. und VIII. Verbalformen. In anderen Dialekten steht es ebenso"; MATTSSON, *Études phonol. sur le dialecte arabe vulgaire de Beyrouth*, 2. Aufl., 62, ob.: „Nous nous bornerons ici à rappeler que le hamza se trouve devant une voyelle au commencement des mots, même là où le vieil arabe a

[1] Der Text hat, aber wohl kaum richtig, قطع حركات همزات الوصل.

[2] Sic! Sie fußen hier in Wirklichkeit auf der gesprochenen alten Sprache.

'leiser Einsatz', par ex. *'ism* 'nom', *'ibn* 'fils', *'alla* 'Dieu', *'idfa'* 'payez!', *'iḫtilāf* 'désaccord'. Par contre, il ne se trouve pas devant l'*u* et l'*i* quand ces voyelles correspondent à l'*u* et à l'*i* primitifs, par ex. *ulād* 'enfants' (vieil-arabe *'aulāda*), *i'ūm* 'il se lève'", auch 39, 9 v. u.; und LITTMANN, *Neuarab. Volkspoesie*, 2: „In Worten wie *'ibn*, *'ism* wird ... ' [= harter Einsatz] fast stets beibehalten" (s. auch die voraufgehenden Ausführungen); ferner W. MARÇAIS, *Le dialecte arabe des Ūlād Brāhîm de Saïda*, 7, unt.: „Enfin je ferai remarquer que le passage à la demi-voyelle s'opère sporadiquement pour l'alif *waṣla* classique, par exemple *wâsmäh* "son nom est" (à côté de *âsmäh*) = اسْمه", mit der Fußnote: „Même parallélisme en maltais: *esmu*, *ismu*, et *iismu* avec semi-voyelle *i* (cf. *ZDMG.*, 1904, p. 912)".

BROCKELMANN erklärt *Grundriß* I, 45, M.: „Im Arabischen werden der Anlaut des Artikels *al* und die vor Doppelkonsonanten im Satzanlaut entstehenden Vokale in guter Orthographie stets ohne Hamza geschrieben, was nur dann einen Sinn hat, wenn diese Vokale, wenigstens gewöhnlich, mit leisem Einsatz gesprochen wurden" (ähnlich noch *Semit. Sprachwissenschaft*, 2. Aufl., § 41). Aber Lautregeln ausschließlich aus der Orthographie herzuleiten hat bekanntlich immer sein Mißliches, und außerdem kann ich nicht zugeben, daß die differenzierte Schreibweise ٱ ٱ ٱ (für satzanlautendes Verbindungs-Alif) und أ إ أ (für Trennungs-Alif) die „gute Orthographie" darstelle. In CASPARI's *Grammatik der arab. Sprache* steht zwar von der 2. Aufl. an § 15, Anm. *a*: „Nur wo ein Elif conjunctionis .... im Anfange des Wortes seinen eigenen Vokal bekommt, setzen die Araber bloß diesen und lassen Hèmza weg, z. B. اُقْتُلْ, اِبْنٌ, اِقْرَأْ .... اَلْحَمْدُ لِلّٰه" (ganz ähnlich § 19, Anm. *c*), und WRIGHT schreibt fast ganz übereinstimmend damit *Grammar*, 3. Aufl., I, § 15, rem. *a*: „In cases where an *'èlif conjunctionis* ..... at the beginning of a word receives its own vowel, the grammarians [in der 1. Aufl. dafür noch "the Arabs"] omit the hèmza and write merely the vowel; e. g. اُقْتُلْ, اِبْنٌ, اِقْرَأْ ..... اَلْحَمْدُ لِلّٰه", und nennt ibid. § 18, rem. *b* diese Schreibart "the more correct orthography" (s. auch § 19, rem. *d*) — was zur Folge gehabt hat, daß diese Orthographie im Abendlande fast überall herrschend geworden ist. Aber

eine eingehendere Prüfung, der ich diese Dinge soeben unterworfen habe, hat mich überzeugt, daß diese Angaben CASPARI's und WRIGHT's sehr schlecht begründet sind. Den einheimischen Grammatikern, von Sībawaih an bis herunter zu Germanos Farḥāt, Nāṣīf al-Yāziǧī und Buṭrus al-Bustānī (Bistānī), ist nämlich der grundsätzliche Unterschied zwischen اَ اِ اُ und أَ إِ أُ völlig unbekannt. Besonders bezeichnend sind in dieser Hinsicht folgende zwei Stellen: G. Farḥāt, *Kitāb Baḥt al-maṭālib fī ʿilm al-ʿarabīya*, mit Anmm. herausg. von Saʿīd aš-Šartūnī, Bairūt 1883, ١٠ (= Buṭrus al-Bustānī, *Kitāb Miṣbāḥ aṭ-ṭālib fī Baḥt al-maṭālib*, Bairūt 1854, ٣): والهمزة نوعان: قطع ووصل. فهمزة القطع هذه علامتها: ـٔ ..... وهمزة الوصل هذه علامتها: ـٱ, wo also von اَ اِ اُ mit keinem Worte die Rede ist, und LUMSDEN, *A Grammar of the Arabic Language, according to the principles taught and maintained in the schools of Arabia*, I, 692: "At the beginning of a word, the letter *Humza* invariably assumes the form of *Alif*: as اَلْحَمْدُ ..; اُنْصُرْ ...; اِعْلَمْ ...; اَكْرِمْ ...; اَحَدٌ ..; اِبِلٌ ..; &c. So, also, though the word beginning with *Humza* should follow a particle or any other word: as فَاعْلَمْ; فَاَكْرِمْ; بِاَحَدٍ; &c. But in this case there are some exceptions: as لِئَلَّا ......; لَئِنْ ......; هٰؤُلَاءِ .....; حِينَئِذٍ .... &c." (s. auch ibid. 16), wonach also اَ اِ اُ auch für Trennungs-Alif stehen. Man trifft mithin bei LUMSDEN im Anlaut أَ إِ أُ überhaupt nicht. Umgekehrt liest man im *Baḥt al-maṭālib* nicht nur أَكْرَمَ, إِكْرَامًا, اَسَدٌ, أَقْفَالٌ usw. usw. (z. B. ٢١. ١١٤ f.), sondern auch أَلْ, إِجْلِسْ, إِعْلَمْ, أُنْصُرْ, أُسْتُخْرِجَ, إِحْمَرَّ, إِجْتَمَعَ, إِنْصَرَفَ usw. usw. (z. B. ٢٢ f. ٢٨ f. ٣٧. ٦٢), und das Gleiche gilt vom *Miṣbāḥ aṭ-ṭālib*, von Nāṣīf al-Yāziǧī's *Faṣl al-ḫiṭāb fī uṣūl luġat al-aʿrāb* (s. in der Ausg. Bairūt 1836 besonders die SS. ١٤. ١٩. ٢١ f. ٢٥. ٤٦ ff. ١٢٥ f. und die zwei Tafeln hinter ٣٠, sowie die dritte Tafel hinter ٥٢), von desselben Gelehrten *al-Ǧumāna fī šarḥ al-Ḫizāna* (s. in der Bairūter Ausg. z. B. ٢, 3 v. u. und ١٩, 6 f.) und von andern hierhergehörigen Erzeugnissen der Bairūter Presse (zu denen auch VERNIER's zweibändige *Grammaire arabe* gezählt werden kann, wenngleich sie weder von einem Eingebornen noch in arabischer Sprache abgefaßt ist).

Auch die Werke oder Abhandlungen, die Anleitungen zur Rechtschreibung sei es nur des Korans oder sei es des

Arabischen im Allgemeinen geben, wie die von DE SACY *Notices et Extraits* VIII, 290 ff. und IX, 1 ff. 76 ff. analysierten (beachte hier VIII, 297 die Form إِخْشَوْن) bzw. wie Ibn Qutaiba's *Adab al-kātib* und Ibn Durustawaih's *Kitāb al-kuttāb*, wissen von jenem Unterschiede nichts. GRÜNERT's Ausgabe des *Adab al-kātib* hat zwar S. ٢٤. إِيذَنْ, إِيبَقْ, إِيجَلْ usw., aber das dürfte nicht sowohl die Orthographie seiner Hss. als vielmehr seine eigne sein; jedenfalls steht dafür in Ibn as-Sīd al-Baṭalyōsī's *al-Iqtiḍāb fī šarḥ Adab al-kuttāb* (sic), Bairūt 1901. ١٣٣ إِيبَتْ und إِيجَلْ. Und Ibn Durustawaih erklart ٨ f. ganz positiv: والهمزة الواقعة اوّلًا لا تكون إلّا متحرّكة محقّقة[1] لا يَلحقها في اللفظ حَذْفٌ ولا بَدَل ولا تَلْيِين الّا عَرَضًا. فالواجبُ إثباتُها في الكتاب على صورة الألف بايّ حركةٍ تحرّكت وفي ايّ كلمةٍ وقعت، اصْليّةً كانت او مُبْدَلة او زائدة او حرف وَصْل او قَطْع. وذلك مثل آمَل[2] إبِل أُحُد أُقْعُدْ إِجْلِسْ أَعْطِني إِسْمُك إِسَارة إِخْوة.

Und wie sehen diese Dinge in praxi aus, d. h. in den Hss. und den Drucken?

Die alten Korane kennen, soviel sich aus NÖLDEKE's *Geschichte des Qorâns*, 1. Aufl., 314 ff. ergibt und soweit mein eigenes, nicht sehr ausgedehntes Studium kūfischer Maṣāḥif reicht, die Unterscheidung zwischen أ إ ا und أ إ ا auch nicht.[3] Spätere östliche[4] Koran-Hss. weisen zwar in der 1. Sure die Schreibungen

[1] So richtig die Hs., wofür CHEIKHO nicht hatte مخفّفة in den Text setzen sollen.

[2] Druck, wohl nur versehentlich, أَمَل.

[3] BERGSTRÄSSER, der ja z. Z. mit Rücksicht auf die von ihm übernommene Neubearbeitung des dritten und letzten Teils von NÖLDEKE's *Geschichte des Qorâns* mit einem eingehenden Studium der Geschichte des Korantextes beschäftigt ist, schreibt mir hierzu: „Eine Unterscheidung von Alif al-qaṭ' und Alif al-waṣl im Satzanlaut ist mir weder in der Lesarten- und Taǧwīd-Literatur, noch in Koran-Hss. vorgekommen. Allerdings setzen diese wohl meist (abweichend von FLÜGEL's Texte) durchweg Waṣl voraus [s. hierzu Anm. 4]. Untersucht habe ich bisher nur kūfische, und dort ist ja zu einer solchen Unterscheidung noch weniger Gelegenheit als in den Nasḫī-Hss.".

[4] In den maghribinischen Koran-Hss., die ich bisher zu Gesicht bekommen habe (ich selbst besitze einen zwar ganz jungen, aber recht sorgfaltig vokalisierten marokkanischen Muṣḥaf), steht zwar bei jedem anlautenden Trennungs-Alif ein Hamza (in Gestalt eines farbigen, je nach dem betr. Vokal seine Stellung wechselnden oberen, unteren oder mittleren Punktes; s. schon NÖLDEKE, *Geschichte des Qorâns*, 1. Aufl.,

اَلْحَمْدُ und اِهْدِنَا und z. T. auch in V. 2 bzw. 3 اَلرَّحْمٰنِ auf, aber sie haben daselbst auch اِيَّاكَ. وَاِيَّاكَ und اَنْعَمْتَ, in den ersten Versen der 2. Sure اُنْزِلَ, اِلَيْكَ. اُولٰئِكَ (اُولَئِكَ, اُولٰٓئِكَ), وَاُولٰئِكَ (وَاُولَئِكَ, وَاُولٰٓئِكَ), اِنَّ, وَاِذَا — und so überall, gleichviel ob Verbindungs- oder Trennungs-Alif vorliegt, nur اَ, اِ oder اُ, genau der oben (S. 24) mitgeteilten Regel LUMSDEN's entsprechend. (So z. B. die Koran-Hss. V 43. 44. 45. 46 und 50 der Leipziger Universitäts-Bibliothek, und so allem Anschein nach auch der im 6. Jh. d. H. geschriebene kūfisch-persische Muṣḥaf und die dem 7.—13. Jh. d. H. angehörenden persischen, indischen und türkischen Pracht-Korane, deren Art auf den Tafeln 85. 89. 94f. und 97—99 der von B. MORITZ veröffentlichten *Arabic Palaeography* veranschaulicht ist, wie nicht minder die drei Korane bei TISSERANT, *Specimina codicum orientalium,* Tafel 44a—c.) Dieselbe Orthographie findet sich in folgenden orientalischen Koran-Drucken bzw. -Lithographien: St. Petersburg 1787 (= Kasan 1809), Kasan 1816, Lucknow 1885 und Stambul 1304, d. h. in allen, die mir z. Z. in Leipzig zugänglich sind. FLEISCHER's Baiḍāwī zeigt freilich WRIGHT's "more correct orthography". Aber es ist offenbar wieder seine eigne Orthographie und nicht die seiner Vorlagen (über die er sich ja leider in seiner Ausgabe nirgends äußert). LEES' *Kaššāf* weist dagegen wieder durchweg LUMSDEN's Rechtschreibung des anlautenden Hamza auf, wobei zu beachten ist, daß LEES für seine Ausgabe neben andern guten Hss. eine zur Verfügung stand, von der er Preface 9 erklärt: "It is written with the greatest care, containing all the vowels, different readings, and many marginal notes. It will be observed from the following extract that it was copied from a copy which was read to a very celebrated grammarian [al-Ǧārabardī, einem Glossator des *Kaššāf,* † 746 d. H.]".

Wesentlich dasselbe Ergebnis liefert eine Prüfung guter nicht-koranischer Hss. So liest man bei W. WRIGHT, *The*

315, u. a.), aber versanlautendes Verbindungs-Alif wird in ihnen stets mittels Waṣl an das Ende des voraufgehenden Verses angeschlossen. (Also z. B. in der 1. Sure, mit östlichen Zeichen dargestellt: .... ٱلرَّحِيمِ * ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ * ٱلرَّحْمٰنِ .... نَسْتَعِينُ * ٱهْدِنَا .... .) In den östlichen Koranen scheint dieses Verfahren viel seltener zu sein.

Palæographical Society. Facsimiles of Ancient Manuscripts. Oriental Series, plate VI (Blatt aus dem berühmten Leidener Cod. des *Ġarīb al-ḥadīṯ* von Abū 'Ubaid von 252 d. H.) und plate XXI (Blatt aus dem 383 d. H. geschriebenen arab. Lukas-Evangelium der Vaticana) إبل. أَهْل, أُمّها bzw. أَنْ, إِذْ, أُرِيدُ (neben وملأً, كِسَائِها, ومِلْء bzw. بُؤْت, يأبتا und والانبياء). Der Vers XI, 2 in BARTH's Ausgabe des Quṭāmī sieht nach AHLWARDT, *Verzeichniß der arab. Hss. der kgl. Bibliothek zu Berlin,* X, Schrifttafeln, I, 1 im Cod. Pm. 589 von 364 d. H. so aus: فإنكما لا تَدْرِيان امّا مضى * منَ العيش أَوْ مَا قَدْ تأخّر أطْوَل. In dem bekannten gleichfalls sehr alten (380 d. H.) Cod. DC 33 (jetzt V 505) der Leipziger Universitäts-Bibliothek (Diwan des Abū Ṭālib, des Abu-l-Aswad ad-Du'alī und des Suḥaim 'Abd Bani- l-Ḥasḥās) stehen fur anlautendes *'i* und *'u* gewöhnlich gleichfalls bloß إ und أُ, für *'a* dagegen أ (z. B. إن, إذا, أُصيبَ, أُمّ, dagegen أنّي, آبْني, أنت, أبو الأسود usw.; vgl. WRIGHT, *Palæogr. Soc. Orient. Ser.,* pl. VII). In den drei ersten Nummern der Leidener Hs. von Buḥturī's *Ḥamāsa* finden wir أَبَتْ. إبَائِي, أُقَاتِلُ und أَقُولُ (neben وَأَبَى, وَأَخْذِي, وَإِعْطَائِي, لِأَدْفَعَ und وَأَحْمِي, wo also das Alif nicht mehr im Wortanlaut steht; s. die photographische Reproduktion der Hs., Leiden 1909). In HELL's *Divan des Farazdak,* 2. Hälfte, [A] und B (photolith. Wiedergabe eines Teils der wieder sehr alten und besonders exakten Hs. der Hagia Sophia bzw. einer Partie von BOUCHER's guter, von einem Orientalen hergestellter Abschrift dieser Hs.) erscheinen zwar die Schreibungen إِعْمِدْ (Nr. 285, 1) und إِسْقُوا (Nr. 569, 30), aber sehr zahlreich sind wieder auch Fälle wie أَهْلًا, إِلَى, أَهْلِهِ, إِلَّا, أَيّ, أَبُو, إِذْ, فَأَلْقَيا, الأَبْعارُ, فَإِذَا, أَنْ, أُمّ, أَبَا, إِلَيْهِ وَأَسْبَابُ, بِأَرْحُلِنَا (neben seltenerem أَبِي, أَنَّها أَبُوكَ, أَرَى und — bei vortretender Partikel — häufigem فَأَصْبَحَ, وَأَنَّى, لأَغْيَادُ وَأَنْتَ, وَأَجْدَادِي, وَأَسْوَق; sämtlich in den ersten Nummern der beiden Photolithographien; der Artikel zeigt, gleichviel wo das betr. Wort steht — im Verseingang z. B. Nr. 285, 2. 350, 11. 569, 28. 634, 4 638, 2 —, fast durchweg überhaupt kein Lesezeichen.[1]

[1] Mein Freund Herr FRITZ KRENKOW hat, wofür ihm auch an dieser Stelle noch schönstens gedankt sei, die große Liebenswürdigkeit gehabt, einige durch ihr Alter oder die Sorgfalt ihrer Ausführung besonders ausgezeichnete Londoner Hss. wie auch den

Nach allem werden wir uns nicht wundern, daß z. B. AHLWARDT in seinen *Divans of the six ancient Arabic poets* auf der einen Seite

---

Leidener Cod. der *Ǧamhara* des Ibn Duraid, der sich z. Z. in seinen Händen befindet, auf ihre Orthographie des anlautenden Hamza hin für mich zu untersuchen. Das Material, das er mir als Ergebnis seiner Prüfung zugesandt hat, deckt sich in allem wesentlichen mit dem von mir oben im Texte mitgeteilten. Ich lege es, damit jeder selbst urteilen kann, hier wenigstens teilweise vor.

Or. 4178 und Or. 5811 des British Museum (Fragmente der soeben genannten *Ǧamhara*, 4. Jh. d. H.) اَتَيْحَ f. (= folio) 19 v., bezw. اِذَامَا f. 193 r., neben ابْيَضَ ibid. und اسْتَعْمَلَ f. 61 v.—3825 des India Office (Ibn as-Sikkīt, *Alfāẓ*, datiert 461 d. H.) اُحْبُوْشَ f. 24 v., اَبُوْ und اِذَا f. 25 r., اَعَاذِلَ ,اَنْ und اَيْ f. 28 r., اَبْنَاءُ f. 67 r., اِلَىْ, اَسْنَانَهُ اَيْتَكَلَتْ اَيِ f. 70 r., اِلَىْ اِدْرَوْنِهِ und اَصْلِهِ f. 70 v., اَوْسُ f. 74 r., فَقَالَ اِضْحَ und اَحْرَمْتَ f. 174 r. usw., neben أَلرَغْمِ (sic, im Versanlaut) f. 70 v. und neben الْأَنْبَاطُ f. 24 v., لِأَخْفَافِهَا f. 28 r., الْإِصّ (sic) f. 70 v., كَأَنْ und رَأَيْ f. 74 r. (vgl. CHEIKHO's Ausgabe von Tibrīzī's *Tahḏīb al-Alfāẓ*, ٥٣, 6. ٥٥, 5. ٦٠, 3. ١٥٦, 6. ١٥٧, Anm. c. ١٥٨ f. ١٦٧, 6 und ٣٨٨, 6). — Or. 2808 des British Museum (Ibn as-Sarrāǧ, *Kitāb al-Uṣūl*, datiert 651 d. H.) والإِسْمِ (sic, in gewöhnlicher Prosa), اُقْتُلْ und اِذْهَبْ, aber auch اَلِف und الاَصْلُ f. 42 v.; اِعْلَمْ und فِعْلٌ وَاِسْمٌ (sic), aber auch اَنْ f. 86 r.—361 der Leidener Universitäts-Bibliothek (*Ǧamhara* des Ibn Duraid, Vol. II und III von 644 d. H.) تَقُولُ ٱلْعَرَبُ اُمْقِ (sic) هذَا مَقُوكَ Vol III, f. 17 r., يُقَالُ اِحْذَرْ (sic) f. 26 v., عن هذا (sic) وتَقُولُ ٱلْعَرَبُ اِلَهَ f. 27 r., aber Vol. II f. 321 v. auch اِبْلِيسُ, und ibid. أَحْسَنُ und Vol. III, f. 35 v. أَلطَرَطُ (vgl. zu den beiden letzten Formen oben S. 27, 14). — Or. 3074 des British Museum (Ibn as-Sikkīt, *Iṣlāḥ al-manṭiq*, maghribinische Schrift, 5. oder 6. Jh. d. H.) أَسْمَاكَ ,وَأَنْشَدَنِي und إِيثَارَكَا f. 30 r., إِذَا f. 34 r., أَتَاهَا أَيْ (sic) أُعْتَادَ أَيِ f. 69 v., aber auch أَللّهُ f. 30 r. — Or. 1270 und Or. 1405 des Brit. Museum (zwei vollständig vokalisierte maghribinische Koran-Hss., die erste von ca. 652 und die zweite von 975 d. H.; zu der ersten vgl. WRIGHT, *The Palæogr. Society. Orient. Series*, pl. LXI): ihr Befund entspricht offenbar völlig meinen Angaben oben S. 25, Anm. 4. —

Siehe auch *ZDMG.* LXIX, Taf. IV—XV (GRIFFINI) und TISSERANT, l. c., Taf. 46a, 48a u. 49a, und vgl. endlich noch CHEIKHO's Anm. zu ٨ f. seiner Ausgabe von Ibn Durustawaih's *Kitāb al-kuttāb* (auf S. ٩٩): لم يتّفق الكَتَبةُ القدماء في رسم الهمزة المبتداة اوّلًا. وفي مكتبتنا مخطوطات قديمة ومصاحف يكتب بعضها حرف اللين اى الالف دون حركة البتّة نحو «الَمْ ابلُ امّةً». وفي كثيرٍ منها تُرْسَم على حروف اللين الحركاتُ الثلاث دون الهمزة: «اَلَمْ اِبلُ اُمّةً»، وذلك في وسط الكلمة وفي آخرها ايضًا: «سَاَلَ بَيِسَ لُوَمَ — قَرَاَ بَرِىَ». وفي غيرها تُرْسَم الحركاتُ مع الهمزة في كلّ مواقعها نحو «أكْرِم إعْلَم — سَأَلَ بَئِسَ لُؤْمَ — قَرَأَ بَرِئَ».
(CHEIKHO hätte aber das ا, das hier ja überall voller Konsonant, also = Hamza, ist, nicht حرف اللين nennen sollen! Vgl. z. B. FLEISCHER, *Kl. Schriften*, I, 16.)

zwar اُحْكُمْ (Nābiġa Nr. ٥, 32), اَلشَّاتِمَىْ ('Antara Nr. ٢١, 84) usw. hat drucken lassen, auf der andern aber auch بِاَيْدِيهِمُ, اِذْ, اِلَّا, اَرَاحَ, اقُاسِيهِ, والاَحْلامُ (Nābiġa Nr. ١, 1—23; — daneben inkonsequenterweise freilich auch أَلْوَاهِبُ Nābiġa Nr. ٥, 28, أَلْمَالُ 'Antara ١٦, 4, أُمَيْمَةَ, كَإِبْرَاغِ Nābiġa Nr. ١, 1. 22 usw.), daß er sich in seinen *Sammlungen alter arab. Dichter* derselben Orthographie bedient hat, daß die Ausgaben CHEIKHO's die Hamza-Rechtschreibung LUMSDEN's aufweisen usw., während umgekehrt z. B. in SALHANI's (Ṣāliḥānī's) Ausgabe des Aḫṭal (Typendruck von 1891) und in 'Azīz Efendi Zand's Ausgabe der Luzūmīyāt des Abu-l-'Alā' al-Ma'arrī (Kairo 1891. 1895) dem Prinzip nach jedes anlautende Alif, also auch jedes am Versanfang stehende Verbindungs-Alif mit Hamza versehen ist (so أَلْمَانِعِينَ, أَلْمُهْدِيَاتُ Aḫṭal ٤٦, 5. ٥١, 2 usw., أَلنَّاسُ, أَلْأَمْرُ, أَللّٰهُ, إِصْفَحْ, إِنْفَرَدَ *Luzūmīyāt* I, ٦٨, ult. ٩٦, 3. ١٠٣, 4. ١٠٥, 9. ٢٥٨, 2 usw.).

Wir finden hier also von der von CASPARI, WRIGHT usw. geforderten differenzierten Schreibung der beiden Hamza keine Spur. Bei dieser Sachlage muß ich sie für einen reinen Mythus halten und würde an ihre Existenz erst glauben können, wenn man mir gute Hss. nachwiese, in denen sie wirklich bewußt durchgeführt ist. Aber selbst dann würde ich in ihr nicht „die gute Orthographie" schlechthin sehen können, sondern nur eine Orthographie neben andern. Und nicht einmal eine nachahmenswerte, da sie, wie das Beispiel BROCKELMANN's beweist, mißverständlich ist.

Wer für ihre Einführung in die abendlandische Arabistik letzten Endes die Verantwortung trägt, ist mir nicht ganz klar. DE SACY drückt in seiner 1831 erschienenen *Grammaire arabe*, 2. Aufl., das im absoluten Anlaut stehende Verbindungs-Hamza noch unterschiedslos durch ٱ oder أَ إٍ أُ aus. EWALD erklärt zwar § 139 des I. Bandes seiner *Grammatica critica linguae arabicae* (gleichfalls 1831 veröffentlicht) ausdrücklich: „Adeoque his omnibus ex causis signum Veçlae ad Alif tali mutationi obnoxium significandum atque hamzato . . distinguendum vocibus istis . . adhaerere consuevit, ut ab *initio* quoque *libri* vel sententiae absolutae Alif hoc Veçlae signo scribatur, vocali ex vocis sensu haud ita difficulter divinandâ. Sunt tamen qui id improbantes Alif ab

initio sententiae vocali suâ et hamzâ[1] scribant", überraschenderweise aber schreibt er dann selbst nicht auch, wie DE SACY, ٱ oder أَ إِ أُ, sondern ٱ oder — und zwar mit dem Fortschreiten des Buches immer ausschließlicher — اَ اِ اُ, ohne indessen, soviel ich sehe, letztere Orthographie irgendwo zu begründen. In der 1. Aufl. von CASPARI's *Grammatik* (1844) wie auch in SCHIER's *Grammaire arabe* (1849) erscheinen dann wieder bloß ٱ oder أَ إِ أُ. (KOSEGARTEN setzt in seiner unvollendeten *Grammatica Linguae arabicae*, Lipsiae 1838, wie z. B. auch in seiner Ausgabe der Hudailiten-Lieder, regelmäßig ٱ, erklärt aber § 170 auch أَ إِ أُ für zulässig.) Die 2. Aufl. des CASPARI brachte dann aber bei § 15 die oben (S. 23) wiedergegebene Anm. *a* und verkündete außerdem § 19, Anm. *c*: „Verkehrter Weise findet man auch im Anfang der Sätze, wo die Natur der Sache ein hèmzirtes Èlif mit einem Vokale fordert, statt dessen ٱ geschrieben, z. B. ٱلْحَمْدُ لِلّٰهِ für أَلْحَمْدُ لِلّٰهِ ... Die Araber selbst schreiben nicht so, sondern setzen in diesem Falle Èlif mit seinem Vokal, doch, um das Èlif als ein Èlif conjunctionis zu charakterisieren, ohne Hèmza, also اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ ....". Ich möchte annehmen, daß FLEISCHER der Vater dieser zwei Anmerkungen ist. Sie entsprechen nämlich der Orthographie, deren sich dieser in seinen späteren Werken bedient hat (seine früheren Arbeiten zeigen hier noch DE SACY's Schule, s. z. B. *Samachschari's goldene Halsbänder*, Anm. 24 und 59, und *Ali's hundert Sprüche*, Anm. 78), und vor allem erklärt der große Arabist selbst *Kleinere Schriften*, I, 1: ,Die kürzere *Grammatica arabica* von CASPARI .., zweite Auflage deutsch .... stützt sich auf DE SACY und EWALD und sucht nur, mit einigen Berichtigungen und Zugaben von mir[2], das Gute beider zu vereinigen'. Wie er sich aber — vorausgesetzt daß meine Annahme zutrifft — für die Schreibweise اَلْحَمْدُ usw. hat einsetzen können, ist mir unverständlich.

Der Einspruch gegen satzanlautendes ٱلْحَمْدُ usw. war dagegen sehr am Platze. Wenn selbst DE SACY so schrieb, so handelte er wohl unter dem Einflusse von Stellen wie *Alfīya* V. ٩٤. (ed. DE SACY ٩٤١) f.:

أَمْرُ الثُّلَاثِى كَٱخْشَ وَٱمْضِ وَٱنْفُذَا * وَفِى ٱسْمٍ ٱسْتٍ ٱبْنٍ ٱبْنُمٍ سُمِعْ *

[1] Von mir gesperrt.

[2] Von mir gesperrt.

وٱثْنَيْنِ وٱمْرِئٍ الخ[1], wobei er übersah, daß die Formen ٱلْخُنْثَى, ٱمْضِ usw. hier nicht isoliert, sondern durchweg im Waṣl stehen. Uneingeschränkt gilt der Satz CASPARI's „Die Araber selbst schreiben nicht so“ übrigens nicht. So erscheint in der Kairiner Ausgabe der *Mufaḍḍalīyāt* (1324/1906) der Artikel im Verseingang regelmäßig mit Waṣla (I, ٦٥ ٱلسَّيْفَ, ٦٨ ٱللّٰهُ, II, ١٨ ٱلدَّارُ, ١٩ ٱلنَّشْرُ, ٨٦ ٱللّٰهُ).

Reinste Inkonsequenz ist es, wenn man im Abendlande zwar im Satzanlaute اِبْنٌ, اِسْمِى, اِتَّسَعَ, اِصْبِرِى, اِثْنَانِ usw. schreibt, im Versinnern aber, an Stellen, wo unter metrischem Zwange die gewohnliche Synalöphe derartiger Formen unterbleibt, nicht auch اِبْنٌ, اِسْمِى, اِتَّسَعَ, الْاِثْنَانِ, وَاصْبِرِى usw., sondern إِبْنٌ, إِسْمِى, إِتَّسَعَ, وَإِصْبِرِى, الْإِثْنَانِ usw. So WRIGHT, *Grammar*, II, § 236, NOLDEKE, *Zur Grammatik*, § 3 f., FLEISCHER, z. B. *Kleinere Schriften*, II, 306, 10, H. DERENBOURG, z. B. Sīb. II, ٢٩٧, unt. (أَلْقِدْرُ und أَلنَّاطِقُ, dagegen I, ٧٨, 4 اَلْكَاسِرِينَ), JAHN, z. B. Ibn Yaʿīš II, ١٢٢١, unt. ١٢٢٣, 8 (hier Z. 12 aber اِتَّسَعَ) und in seiner Übersetzung des Sīb., I, 2. S. 33, 8. 14. 17, SEYBOLD, z. B. Anbārī, *Asrār al-ʿarabīya*, ٧٧, 17 (وَإِستطارا, dagegen KAUTZSCH *ZDMG.* XXVIII, 335 وَاسْتَطارا), BRÜNNOW, z. B. *Aġānī* XXI, ٤٦, 12 und *Muwaššā* ٧٣. 13. ٩٥, 12. ٩٧, 18. ١٠٠, 1. ١٥٤, 17. ١٦٥. 7. ١٩٣, 8. 17, P. SCHWARZ, z. B. *ʿUmar ibn Abi Rebiʿa* Nr. ٥. 25. ١٨, 5. ٤٤, 1. 2. ١٠٤, 8. ٢٩٣, 4. ٣١٩, 7 (aber اِذْهَبْ ٧٣, 16 und ٩٥, 10, اِمْضِى ٧٤, 21, اِسْأَلْ ٨٩, 2 und entsprechend ١٤٥, 3. ١٧٤, 17. ١٧٦, 3 und ٢١٩, 3, überall bei Imperativen des I. Stammes) usw.[2] Reinste Inkonsequenz ist dieses Verfahren deshalb, weil vermutlich keinem derer, die so geschrieben haben, je auch nur der Ge-

[1] Vgl. G. Farḥāt, *Baḥṯ al-maṭālib*, ed. Saʿīd aš-Šartūnī. ٦١, ult.: وهى ٱبن وٱبنم وٱبنة وٱسم وٱست وٱثنان وٱثنتان وٱمرء وٱمرأة وٱيمن فى القسم u. a.

[2] Daß diese poetische Lizenz im *Muwaššā* so haufig auftritt, erklart sich natürlich daraus, daß die betr. Dichter alle nachklassisch sind und im gewöhnlichen Leben eine Sprache redeten, in der das alte Waṣl dieser Bildungen größtenteils verschwunden war. Auf einen ähnlichen Grund ist aber auch die auffallende Häufigkeit dieser sprachlichen Erscheinung bei ʿUmar b. Abī Rabīʿa zurückzuführen. Dieser gehört nämlich zwar noch der klassischen Zeit der arabischen Dichtkunst an, aber in seiner Vaterstadt Mekka sprach man offenbar auch schon früh einen „Vulgärdialekt“ (s. daruber meine Ausführungen *ZDMG.* LIX [1905], 816, — die VOLLERS in seinem bekannten, in der Hauptsache freilich verfehlten Buche *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien* [Straßburg 1906] vollständig unerwähnt gelassen hat, obwohl wir uns einmal mündlich darüber unterhalten hatten, er sie also genau kannte).

danke gekommen ist, der Vorschlagvokal könnte im Versinnern einen andern Stimmeinsatz gehabt haben als im Satzanlaut. Die Araber selbst kennen die Unterscheidung zwischen اِسْمِى und كَإِسْمِى offenbar ebensowenig wie die zwischen اِسْم und إِبْط. Sie schreiben vielmehr in der Regel ein im Verszwang fur Verbindungs-Alif eingetretenes Trennungs-Alif, genau ebenso wie jedes satzanlautende Verbindungs-Alif, je nach ihrer gewöhnlichen Schreibweise des Trennungs-Alif bald mit und bald ohne ـٔ. Vgl. in den *Nawādir* des Abū Zaid ٣. ٤, 7 إِثْنَيْنِ und ibid. 12 آلِإثْنَانِ, Aġānī, 1. Aufl., I, ١٥٥, 9 إِيتنا und *L'A.* VII, ١٧٣, 10 أَلنَّاطِقُ, dagegen *L'A.* XVIII, ١٣٧, 2 الإِثْنَيْن, XIX, ١٣٦, 12 الإِسْما usw.

Ich meine, wir sollten die Schreibweise ا اِ اُ für satzanlautendes Verbindungs-Alif und أَ إِ أُ für Trennungs-Alif aus unsern Lehrbüchern und Texten wieder entfernen und sollten für beide Alifs entweder أَ إِ أُ schreiben oder, da ja das Zeichen ـٔ im Anlaute nichts andres ausdrückt als sein Träger ا und daher im Grunde überflüssig ist, einfach اَ اِ اُ. Ich selbst werde mich jedenfalls jener differenzierten Orthographie nicht mehr bedienen, solange man mir nicht nachweist, daß ich mit dem, was ich hier ausgeführt habe, im Unrecht bin.

Und ebenso sollte aus unsern Lehrbüchern die Angabe verschwinden, daß das Verbindungs-Alif, im Gegensatz zu dem festen Einsatz des Trennungs-Alif, leisen Einsatz bedeute. In Wirklichkeit drücken beide Alif den gleichen Einsatz aus, der freilich in dem einen Dialekte stärker, in dem andern schwächer gewesen sein mag (am schwächsten vielleicht, der allgemeinen Natur des dort gesprochenen Hamza entsprechend, in dem des Ḥiǧāz). Worin sich in Wahrheit die beiden Hamza voneinander unterschieden haben, sagen uns wieder mit voller Klarheit die einheimischen Philologen. So Ǧauharī, *Ṣiḥāḥ*, II, ٥٧١, ob.: وهى [يعنى الأَلِف] على ضربين: أَلف وَصْلٍ وأَلف قَطْعٍ. وكلّ ما ثَبَتَ فى الوصل فهو أَلف القطع، وما لم يَثْبت فهو أَلف الوصل (= *L'A.* XX, ٣١٤, ob. und *T'A.* X, ٤٣٢, M.), Ibn Mālik, *Alfīya*, V. ٩٣٨: * لِلْوَصْلِ هَمْزٌ سابِقٌ لا يَثْبُتُ und dazu Ibn 'Aqīl: ..... وتُسَمَّى هذه الهمزةُ همزةَ وصل وشأنها أنّها تَثْبت فى الابتداء وتَسْقط فى الدَّرْج إلّا اذا آبْتُدِئ به, Nāṣīf al-Yāziǧī,

Faṣl al-ḫiṭāb, Bairūt 1836, ٨: والهمزة نوعانِ: همزة قطع وهمزة وصل. والفرق بينهما أنّ هَمزة الوصل لا يُلْفَظ بها إلّا اذا وقعت ابتداءً .... فإن لم تكن كذلك سَقَطَ لفظُها .... وهمزة القطع يُلْفَظ بها حيثما وقعت u. a. Danach unterscheiden sich also Verbindungs-Hamza und Trennungs-Hamza einzig dadurch, daß das erstere (mit seinem Vokal) nur im Satzanlaut möglich ist, das letztere dagegen (natürlich gleichfalls mit seinem Vokal) überall auch im Satzinnern. Völlig zutreffend bereits FLEISCHER, *Kleinere Schriften*, I, 29: „Das Verbindungs-Alif hat an sich seinen vollen Konsonantenwert und seine selbständige Aussprache, verliert aber sowohl diese als seinen Vokal bei eintretender Synalöphe völlig, so daß es dann nicht mehr Laut-, sondern nur noch Schriftzeichen ist ...."

Unwissenschaftlich und verwirrend ist es, wenn die einheimischen Philologen bei ihrer lautlichen und grammatischen Behandlung der Formen إِبْن, إِسْم, إِجْلِسْ, أُقْتُلْ, إِنْصَرَفَ, إِكْتَسَبَ, أَلْحَمْدُ usw. immer nur von deren Stimmeinsatze, dem Hamza oder Alif, reden. Ihr primäres Unterscheidungsmerkmal ist natürlich ihr unfester Vorschlagvokal, während dem Stimmeinsatz, als dem notwendigen Begleiter des Vorschlagvokals im absoluten Anlaut[1], durchaus nur sekundäre Bedeutung zukommt. Sie hätten also vom Vorschlagvokal ausgehen sollen. Daß sie es nicht getan haben, hat seinen Grund offenbar darin, daß sie in ihrer Formenlehre den Konsonanten durchweg größere Bedeutung beimaßen als den Vokalen.

EWALD nennt § 134 seiner *Grammatica critica* unsere Vorschlagvokale „tenuissimae" und „brevissimae et fugacissimae" und § 161 a „rapidissimae". Die einheimischen Grammatiker lehren aber m. W. nirgends, daß sie von den sonstigen anlautenden Vokalen quantitativ verschieden gewesen seien. Auch spricht der Befund der heutigen arabischen Mundarten jedenfalls nicht für einen solchen Unterschied, denn in diesen erscheinen die entsprechenden Vokale — soweit sie nicht nach den Lautgesetzen einzelner dieser Mundarten zu verschwinden

[1] Der Vorschlagvokal erscheint ja bei konsonantischem Auslaut des voraufgehenden Worts, also in Fallen wie قالَتِ ٱجْلِسْ *qālat‿iǧlis*, auch im Satzinnern (s. oben S. 7). Aber hier ist infolge der engen Verbindung (Liaison) der beiden Wörter für den Stimmeinsatz kein Raum.

hatten — der Regel nach als Vollvokale, ja sie tragen sogar darin großenteils den Wortton. Vgl. MEISSNER, *Neuarab. Geschichten aus dem Iraq*, LII f.: *iktib, išrab, úṭfur, ik(e)tbī, išrabī, úṭfurī, inḥaḍer, iftehim* usw. (lauter Imperative); L. BAUER, *Das Palästin. Arabisch*, § 23: *iktib, ifham, údrub, iktibi, iktibu*, S. 39: *ingriḥ, iḥtmil* usw. (desgl.); SCHMIDT u. KAHLE, *Volkserzählungen aus Palästina*, § 16d: *úṭlub, ilbis, išrab, úṭulbi, ilibsi, išrabi, úṭulbu*, ibid. g: *irtfiʿ* usw. (desgl.); LÖHR, *Der vulgär-arab. Dialekt von Jerusalem*, § 21: *iktib* (*úktub*), *iktibi, iktibu* usw. (desgl.), § 79: *iktatab* (?, Perf.) und *iktitib* (?, Imperat.); SPITTA, *Gramm. des arab. Vulgärdialectes von Aegypten*, § 96: *iḍrab, imsik, úskut* (*iskut*; wieder Imperative); STUMME, *Märchen u. Gedichte aus der Stadt Tripolis in Nordafrika*, II, § 45: *éktib, éktĭbi, ékĭtĭbi, ékitbi, éktĭbu, ékĭtĭbu, ékitbu* usw., § 62: *éñkteb, éñktbi, éñktbu* usw., § 63: *éltfet* usw. (lauter Imperative); STUMME, *Gramm. des tunis. Arabisch*, § 3 ff.: *éskir, éskru, ébrik, ébirku* usw. (Imperative); SOCIN, *Diwan aus Centralarabien*, III, § 142 a: *íǵid* (neben *uǵúd*), *inšer* und *ismaʿ* (Imperative), § 129 l-n: *insetiḥ, inḥadar* usw. (neben *inǵálat, nṭúwa* usw.), *irtahaš, ántesib, ištikā* (neben gewöhnlichem *iftáʿal*; lauter Perfekta); RHODOKANAKIS, *Der vulgärarab. Dialekt im Ḍofâr*, § 16d und § 63: *órdefī* (neben *órdefí*), *ébšir* (neben *ebšír*), *ébširū, áǵfir* (Imperative) u. a. —

Die Untersuchung der lautphysiologischen Natur und, im Zusammenhang damit, der Orthographie des Hamzat al-waṣl hat uns von unserm eigentlichen Gegenstande ziemlich weit abgetrieben. Ich hoffe aber, daß mir meine Leser diese Abschweifung im Hinblick auf die dabei gewonnenen Erkenntnisse, die mir nicht ganz unwichtig zu sein scheinen, verzeihen werden. Ich kehre nunmehr zum Artikel zurück.

Zu al-Ḫalīl's Beweisen für die Ursprünglichkeit des *a* von *'al* lassen sich noch andre fügen, die wenigstens z. T. noch schwerer wiegen dürften. Es sind das die folgenden.

1. Hätte der Artikel von Haus aus nur aus einem *l* bestanden, dann wäre nicht zu verstehen, warum vor dieses lautlich in keiner Weise dazu einladende *l* ein sonst im alten Arabisch unerhörter *a*-Vorschlag hätte treten sollen und nicht der *i*-Vorschlag, der, wie wir gesehen haben, sonst überall vor anlautender Doppelkonsonanz

erscheint. (So schon PHILIPPI, *ZDMG.* XLIX, 194 und J. BARTH, *Die Pronominalbildung in den semit. Sprachen*, 78, ob.) Wie wenig tatsächlich unserm *a* seine Rolle als unfester anlautender Vokal zugesagt hat, ergibt sich daraus, daß es schon in alter Zeit im Waṣl, d. h. in der Mehrzahl der Fälle seiner Existenz, in der Regel[1] dem *i* gewichen ist (قَالَتِ ٱلْمَرْأَةُ statt < *قَالَتْ أَلْمَرْأَةُ, عَنِ ٱلرَّجُلِ statt < *عَنْ أَلرَّجُلِ usw.), sowie daraus, daß der Artikel in den heutigen arabischen Mundarten großenteils *il* lautet. So im Nedschdischen (neben *al*, *al̤*, *el*, *ul* und *l*; s. SOCIN, l. c., § 66 e); im ʿIrāqischen (durchaus vorherrschend bei WEISSBACH, *Beiträge zur Kunde des Irak-Arabischen*, *Leipzig. Semitist. Studien* IV, und *Zwei arab. Lieder aus Babylon*, in *Mittlgg. d. Vorderasiat. Gesellschaft*, Jahrg. 1916, 233 ff., während MEISSNER, l. c., § 39 b nur die Formen *el*, *al* und *l* nennt); im Bagdadischen (OUSSANI, *The Arabic Dialect of Baghdâd*, in *Oriental Studies being a selection of papers read by members of the Oriental Seminary of the Johns Hopkins University Baltimore, Md. at the annual meeting of the American Oriental Society held in New York April, 1901*, 107 f. und YAHUDA, *Bagdad. Sprichwörter*, in *Orient. Studien Th. Nöldeke gewidmet*, I, 399 ff., passim), im Palästinischen (neben *al* und *el*, s. L. BAUER, l. c., § 76,2, DALMAN, *Palästin. Diwan*, passim, u. a.; bei SCHMIDT u. KAHLE, l. c., begegnet nur *il*); im Jerusalemischen (LÖHR, l. c., § 203); im Kairinischen (WILLMORE, *The Spoken Arabic of Egypt*, § 40: "*il*, not *el*, as it is generally written"; SPITTA, l. c., § 37 verzeichnet aber *al*, *äl* und *el* und VOLLERS, *The Modern Egyptian Dialect of Arabic*, transl. by BURKITT, § 9,4, wie auch NALLINO, *L'arabo parlato in Egitto*, 2. ed., § 5 *el* und *il*[2]); im Maltesischen (FALZON, *Dizionario*, I, sub *Il*, STUMME, *Maltes. Studien*, *Leipz. Semitist. Studien* I, 4. 5, passim, und ILG u. STUMME, *Maltes. Volkslieder*, *Leipz. Semitist. Studien* III, 6, gleichfalls passim) usw.

[1] Vgl. unten S. 37 f.

[2] Der Kairiner Munīr Ḥamdī, mit dem ich 1917—19 hier in Leipzig ziemlich eingehende Dialektstudien getrieben habe (s. mein *Zur Lautlehre des Marokkanisch-Arabischen*, S. 7, Anm. und 46 f.), sprach den im absoluten Anlaut stehenden Artikel regelmäßig *il* aus und gab ihn schriftlich stets mit إِلْ wieder.

Fälle von *il* als Relativ (neben *al* und *el*) s. LANDBERG, *Daṯînah,* II, 408 ff.

2. Wörter, die aus einem bloßen Konsonanten bestehen, kennt das alte Arabisch nicht, auch nicht als Procliticae (cf. HOWELL IV, 1065). Daß أَلْ mit dem demonstrativen Elemente *la* zusammenhängt, halte ich zwar nicht für so sicher wie z. B. J. BARTH (s. oben S. 13), aber doch für wohl möglich. Aber auch *la* hat seinen eigenen Vokal! Eine gewisse, etwa der eines Determinativpronomens vergleichbare Selbständigkeit wird man أَلْ unter allen Umstanden zugestehen müssen, denn es erscheint ja, wennschon nur vereinzelt, auch als Relativ. Die zahlreichen Belege, die LANDBERG, *Daṯînah,* II, 413 für diese seine Verwendung zusammengestellt hat[1] (s. auch sein *Gloss. daṯînois*, I, 99 und II, 1807), lassen sich noch um folgende vermehren: Ibn Ya'îš I, ٢٨, 19, *Muġni-l-labīb* sub أَل (in der Kair. Ausgabe von 1302, mit der Glosse des Muḥammad al-Amīr, I, ٤٨), Suyūṭī, *Šarḥ šawāhid al-Muġnī*, ٥٩, 'Ainī I, ٤٦٧ ff. ٤٧٥ ff., 'Abdalqādir, *Ḫizāna*, I, ١٤ ff. II, ٤٨١ f., *Ṣiḥāḥ* und *L'A.* sub جدع, *Qāmūs* sub شيخ, *T'A.* sub شيخ, جدع und قصع, LANE sub جَدَّع, Yāqūt, *Geogr. Wörterb.*, III, ٣٤٨, 9 ff., PRYM, *De enuntiationibus relativis semiticis*, 18. 64. IX, Muḥammad Bāqir, *Ǧāmi' aš-šawāhid*, ٣٧١, M. (مِن القَوْمِ الخ), ٣٧٣, unt. (مَن لا يَزال الخ), ٣٧١, ob. (يَقول الخَنَا الخ) und (ويَسْتَخرِجَ اليَرْبوعَ الخ) u. a. (Vgl. Zeile 1 f. dieser Seite.)

3. Der Artikel tritt uns schon auf den ältesten uns bekannten Monumenten, die ihn zeigen, mit ا, also mit einem Vokale, entgegen. So auf den nabatäischen Inschriften in den Namen der Gottheiten אלעזא (العُزَّى), אלת (اللّات), שיעאלקום und אלגא (?), in den mit אלת und namentlich mit אלה(י) zusammengesetzten theophoren Namen תימאלהי, עבדאלה(י), והבאלהי, גרמאלהי, אושאלה(י), [ו]הבאלת usw.[2] und vielleicht auch in ganz wenigen einfachen Personennamen (s. den *Wortschatz* bei LIDZBARSKI, *Handbuch der nordsemit. Epigraphik*, und die Register bei LIDZBARSKI, *Ephemeris*, I—III, BRÜNNOW u.

[1] Z. 9 lies hier 460 für 469.

[2] Daß man daneben auch תימלהי, עבדלהי, והבלהי, גרמלהי, אושלהי usw. schrieb, also ohne א des Artikels, hat natürlich nichts zu sagen. Diese Orthographie war sicher gegenüber der mit א die sekundäre. Vgl. LITTMANN, *Nabat. Inscriptions*, XXV und, mit Bezug auf dieselbe Erscheinung im Sinaitischen, LANDBERG, *Gloss. dat.*, II, 1807 f.

DOMASZEWSKI, *Die Provincia Arabia*, I–III, DALMAN, *Neue Petra-Forschungen*, LITTMANN, *Nabataean Inscriptions, Public. of the Princeton University Archaeol. Expeditions to Syria*, divis. IV, sect. A, JAUSSEN et SAVIGNAC, *Mission archéol. en Arabie*, I. II, u. a.): ziemlich häufig auf den sinaitischen Graffiti (s. wieder LIDZBARSKI, *Handbuch*, Wortschatz. *Ephemeris*, II, 34, u. a.); auf den palmyrenischen Denkmälern in אלת und שיעאלקום (s. LIDZBARSKI, *Handbuch*, 219, LITTMANN, *Semitic Inscriptions, Public. of an American Archæol. Expedition to Syria*, part IV. 70 ff., LIDZBARSKI, *Ephemeris*, I, 345, u. a.); zweimal auf der von JAUSSEN und SAVIGNAC aus Hegra mitgebrachten nabatäisch-arabischen Inschrift von 267 n. Chr. (s. JAUSSEN et SAVIGNAC, l. c., I. 172 ff., LIDZBARSKI, *Ephemeris*, III. 84 ff., u. a.); fünfmal auf der arabischen Inschrift von en-Nemāra (s. LIDZBARSKI, *Ephemeris*, II, 34 ff. und 375 ff. und die hier verzeichnete Literatur, ferner AMAR, *Essai sur l'origine de l'écriture chez les Arabes*, SA. aus *La Revue Tunisienne*, 1907. 8, M. HARTMANN, *Die arabische Frage*, 501 ff., BRÜNNOW u. DOMASZEWSKI, l. c., III, 285 f., u. a.), mindestens einmal auf der Trilinguis von Zebed (s. LIDZBARSKI, *Handbuch*, I, 484 und II, Tafel XLIII, 10, DUSSAUD, *Les Arabes en Syrie avant l'islam*, 169, LITTMANN, in *Rivista degli Studi Orientali*, IV. 196 f., u. a.); einmal auf der Bilinguis von Ḥarrān (s. DUSSAUD et MACLER, *Mission dans les régions désertiques de la Syrie Moyenne*, 324 f., LITTMANN, in *Riv. d. Stud. Or.*, IV, 193 ff., u. a.). Vgl. LANDBERG, *Gloss. dat.*, II, 1807 f.

4. Die ursprüngliche Festigkeit des *a* von *'al* reflektieren vielleicht noch

a) die Koran-Lesarten: آلَمَ آللّهُ d. i. أَلِفْ لَامْ مِيمَ آللّهُ (neben weniger üblichem آلَمْ أَللّهُ und vereinzeltem آلَمِ آللّهُ) Sure 3, 1 (s. *Kaššāf*, Baiḍāwī[1] und 'Ukbarī, *Imlā' mā manna bihi-r-Raḥmān*, z. St., Sīb. II, ٢٩٩, 8, Anbārī, *Inṣāf*, ٣١٣ f., Ibn Ya'īš II, ٣٣١. 5 ff., HOWELL I. 1473. IV, 1001 ff. 1016. 1027 f.): آلرَّحِيمَ آلْحَمْدُ لِلّهِ (vereinzelt neben

[1] FLEISCHER hatte, dem Wortlaut des Kommentars entsprechend, in seinem Baiḍāwī nicht الم آللّهُ, sondern الم آللّهُ drucken lassen sollen.

الرحيمِ أَلْحمد لله, wobei الرحيم pausal, also الرحيمْ gesprochen wurde, oder الرحيمِ آلْحمد لله) Basmala und Vers 1 von Sure 1. 6. 18. 34 und 35 (s. *Inṣāf* ٢١٣, 5. ٢١٤, 17, HOWELL IV, 1019 und LANDBERG, *Gloss. dat.*, II, 1789); مُرِيبٍ آلَّذِى d. i. مُرِيبِنَ آلَّذِى (vereinzelt neben مُرِيبِنِ آلَّذِى) Sure 50,24 f. (s. *Mufaṣṣal* § ٦٦٤ und dazu Ibn Yaʿīš, *Inṣāf* ٢١٣ f. und HOWELL IV, 1031) und قُمَ آللَّيْلَ (neben dem gewöhnlichen قُمِ آلليل und neben — s. oben S. 11 — قُمُ آلليل) Sure 73,2 (s. *Kaššāf* und Baiḍāwī z. St., HOWELL IV, 1019 und FLEISCHER, *Kl. Schriften*, I, 39):

b) außerkoranische mundartliche Formen wie إِصْنَعَ آلْخَيْرَ (statt des gewöhnlichen إِصْنَعِ آلخير, s. HOWELL IV, 1031) und فَغُضَّ آلطَّرْفَ und فغُضَّ ذُمَّ آلْمَنَازِلَ (neben فغُضِّ آلطرف und ذُمِّ آلمنازل und seltenem فغُضُّ آلطرف und ذُمُّ آلمنازل) in zwei Versen des Ǧarīr (*Dīwān*, I, ٢١, 6 und II, ١٢٤, 5 v. u.; vgl. Sīb. II, ١٦٤, *Mufaṣṣal* § ٦٦٤ und ١٧١ und dazu Ibn Yaʿīš, Mubarrad, *Kāmil*, ١٩٢, Ḥarīrī, *Durra*, ٣٩, unt., HOWELL IV, 1035 ff. I, 564, *LʿA.* und *TʿA.* sub غضض, u. a.).

Die Annahme liegt nämlich außerordentlich nahe, daß hier überall das *a* vor dem Artikel nichts andres ist als das — durch *naql* mit dem vokallosen Schlußkonsonanten des vorhergehenden Wortes verbundene — *a* des Artikels selbst, daß hier also dieselbe Liaison vorliegt, die wir in den den تخفيف الهمزة liebenden Mundarten in Fällen wie مَنَ آبُوكَ, مَنُ آمُّكَ, كَمِ آبِلُكَ (= مَنَ بُوكَ, مَنُ مُّكَ, كَمِ بِلُكَ) usw. haben (Sīb. II, ١٧٠, 3 ff., *Mufaṣṣal* § ٦٥٨ und dazu Ibn Yaʿīš, *Inṣāf* ٢١٣ ff., FLEISCHER, *Kl. Schriften*, I, 49, LANDBERG, *Gloss. dat.*, II, 1799, u. a.[1]), insonderheit auch in Koran-Lesarten wie: قَدَ آفْلَحَ Sure 23, 1 (für قَدْ أَفْلَحَ; s. Baiḍāwī und ʿUkbarī, *Imlāʾ*, z. St., Ibn

[1] Manche sagten sogar für قالَ إِسْحٰقُ und قالَ أُسامةُ (bei vokalischem Auslaut des ersten der zwei durch Liaison verbundenen Wörter!) قالِ آسْحٰقُ und قالُ آسامةُ (und, weniger gut, قالَ آسْحٰقُ und قالَ آسامةُ); s. Ibn Sīda, *Muḫaṣṣaṣ*, XIV, ١٦ (in einem Kapitel, das die Überschrift trägt: حَذْفُ الهمزة بعد المتحرّك المَبْنِىّ وإلقاء حركتها عليها).

Ya'īš II, ١٣٨٣, 3. ١٣٠٧, 5, HOWELL IV, 848. 932. 1000. I, 20, NÖLDEKE, *Geschichte des Qorâns*, 1. Aufl., 347, M., VOLLERS, *Volkssprache u. Schriftsprache*, 91, auch LANDBERG, *Gloss. dat.*, II, 1668, M.. u. a.), بَلَ ٱدْرَكَ Sure 27, 68 (für بَلْ أَدْرَكَ; s. *Kaššāf*, Baiḍ. und 'Ukbarī z. St., VOLLERS, l. c., u. a.), قُلَ ٱعُوذُ Sure 113, 1 und 114, 1 (für قُلْ أَعُوذُ; s. *Kaššāf* und Baiḍ. z. St., 'Alī as-Safāqusī, *Ġaiṯ an-naf'*, ٣٠١, LANDBERG, l. c., II, 1669. VOLLERS, l. c., u. a.), فَخُذَ ٱرْبَعَةً Sure 2, 262 (für فَخُذْ أَرْبَعَةً, s. *Kaššāf* zu Sure 114, 1). فَمَنَ ٱوتِىَ كِتَابَهُ Sure 17, 73 (für فَمَنْ أُوتِىَ; s. HOWELL I, 20) usw. (Für Koran-Lesarten dieser Gattung kommt in erster Linie das System des Warš, eines Schülers des Medinensers Nāfi', in Betracht, in dem der تَخفيف الهمزة in weitestem Umfange herrschte; s. Idrīs al-Wadġīrī, *at-Tauḍīḥ wa-l-bayān fī maqra' Nāfi' al-Madanī b. 'Abdarraḥmān*, Feser Lithogr., Bogen 20, S. 2 ff., LANDBERG, l. c., II, 1667 ff., u. a.) Es ist das natürlich dieselbe Liaison, die als poetische Lizenz häufig genug in der Dichtkunst erscheint (vgl. WRIGHT, *Grammar*, II, 375, NÖLDEKE, *Zur Grammatik*, 5, u. a.).

Wie es sich nun bei dieser Liaison immer um die Zurückwerfung (*naql*) eines festen Vokals handelt, so könnten auch die Fälle الرحيمَ ٱلحمد لله, آلمَّ ٱللهُ usw. Zeiten reflektieren, da das *a* von أَلْ noch fest war. Jedenfalls sprechen sie dafür, daß dieses *a* nur allmählich so weit zum scheinbaren Vorschlagvokal wurde, daß es im Waṣl dem *i* Platz machen mußte.

Auch in den vor dem Artikel erscheinenden Formen مِنَ der Präposition مِنْ und ـِىَ، نِىَ des Suffixes der 1. Pers. Sing. scheint mir das alte *a* von أَلْ noch durchzuschimmern (vgl. مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ, مِنَ ٱلرَّسُولِ usw. Sīb. II, ٢٩٩, 9, *Mufaṣṣal* § ٦٦٦ und dazu Ibn Ya'īš, HOWELL IV, 1039. 1043, u. a.[1] und نِعْمَتِىَ ٱلَّتِى neben نِعْمَتِى ٱلَّتِى, إِهْدِنِىَ ٱلصِّرَاطَ neben إِهْدِنِى ٱلصِّرَاطَ). Allerdings könnte مِنْ ursprung-

---

[1] Nur vereinzelt auch مِنِ ٱللهِ, مِنِ ٱلرَّسولِ, مِنِ ٱلْمُؤْمنِينَ usw.; Sīb. II, ٢٩٩, 11 ff., *Mufaṣṣal* § ٦٦٦ (وحُكى فى مِنِ الرجلِ الكسرُ وهى قليلة خبيثة), Ibn Ya'īš II, ١٣٣٠, 20. ١٣٣٧, 5, HOWELL IV, 1039. 1044, u. a.

lich مِنَ gelautet haben (vgl. äthiop. እምነ *'əmna*), und bezüglich des Suffixes der 1. Pers. Sing. scheint sogar sicher, daß es, mindestens in der Genetiv-Form ى — von der aus es dann analogisch auch auf die Akkusativ-Form نى übertragen worden wäre — von Haus aus auf *a* geendigt hat. Aber wenn man zwar — beim Artikel — مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ usw. und, wenigstens fakultativ, اهدِنِىَ ٱلصراط, نِعْمَتِىَ ٱلّتى usw. sagte, dagegen — bei sonstigem Verbindungs-Alif — مِنِ ٱمْرِئٍ, مِنِ ٱبْنِكَ[1], خَطَبَنِى ٱبْنُ عَمِّى, نِعْمَتِىِ ٱذْكُرُوا usw., so muß dafür natürlich ein Grund vorhanden gewesen sein, und ich sehe diesen eben in dem *a* von أَلْ, das mit dem von مِنَ und von نِىَ, ىِ zusammengewirkt haben dürfte. —

Nach allem wird man meinen Satz, daß das *a* des Artikels kein wirklicher Vorschlag-Vokal sei (oben S. 12), nicht unbegründet finden. Damit scheint mir aber auch die letzte Möglichkeit erschöpft, in der Luġa ein unfestes Vorschlag-a zu entdecken, das NÖLDEKE's *Amra'alqais* irgendwie, und wäre es auch nur als mundartliche Form, rechtfertigen könnte.

(Schluß im nächsten Hefte.)

---

[1] Wieder nur vereinzelt daneben auch — wohl nach der Analogie von مِنَ ٱلْ? — مِنَ ٱمْرِئٍ, مِنَ ٱبْنِكَ usw.; Sīb. II ٢٩٩, 18 (وقد فَتَحَ قومٌ فُصَحاء فقالوا مِنَ ٱبْنِكَ), *Mufaṣṣal* § ٦٦٦, Ibn Ya'īš II, ١٣٣٠, 22. ١٣٣٧, 4, HOWELL IV, 1039. 1044 u. a.

THE WELL IN ANCIENT ARABIA.

BY

E. BRÄUNLICH (Greifswald).

PREFACE.

The present work forms the first half of a monograph on the well in ancient Arabia. I had originally intended to prepare a dissertation on the various forms of the Arabian well from the archaeological point of view, to verify the lexicographical references to the well, to fix their contents, and finally to deal with its figurative application in ancient Arabian poetry. But the almost incalculable richness of the material which I found on closer investigation, forced me to relinquish this plan. I, therefore, decided to give, for the present, a statement of the construction of the various forms of the well together with their accessories and the ways in which they were used. I had for my sources the descriptions to be found in the classical Arabic literature of the older period, especially the poetry—which can best be understood by comparing it with the recent reports of European travellers in Arabia—and last but not least the immense treasure which is contained in the unparalleled richness of the Arabic language itself. To dig out this treasure will always constitute one of the essential tasks of historical and folkloristic investigations of Arabic civilization. While working on these sources I have endeavoured throughout to make use of ethnological results and by comparison and combination to define the meaning of every Arabic expression relating to this subject. In this way I hope I have fulfilled the philological and lexicographical demands of such a work.

The first part of this work deals with the material side of the well as it appears among the Arabs; a second will show the place

which the well has won for itself in the life of the Arab people, as seen from their customs and habits on the one hand and from their tropical application of the well and its accessories in their proverbs and poetry on the other.

But before this work leaves my hand, let me mention all those by whose friendly assistance or intellectual legacy I have been helped in every way and to whom my grateful thanks are due.

During my stay in Hamburg in the summer of 1919, Professor Dr. TSCHUDI and Professor Dr. RITTER generously allowed me the use of the "Seminar für Geschichte und Kultur des Orients" and furthered my studies in every direction. I should also like to thank Professor Dr. PRAETORIUS once more in public for letting me have a collection of passages which refer to the well, and which he had the courtesy to send to me after hearing by chance of my work. But my specially grateful thanks are due to Professor Dr. A. FISCHER, who made this work possible by his continuous help in word and deed. Not only did he place at my disposal books from his own private library which would otherwise have been difficult if not impossible of access, as well as his own rich material concerning my subject, but he also allowed me to make use of the astounding collection of quotations made by his collaborators in his "Arabic Lexicon," especially Dr. JOHS. PEDERSEN, now Professor at the University of Copenhagen, and the late Mr. MUNĪR ḤAMDĪ of Cairo. Through him I was able to examine a photograph of the „Wortschatz der arabischen Gedichtsammlungen *The divans of the six ancient Arabic poets* und *Elmofaḍḍalijjāt,* by W. AHLWARDT, Greifswald 1898" (Original MS. in the Preußische Staatsbibliothek). Through him I was able to examine the late Professor FLEISCHER's copy of FREYTAG's Arabic-Latin Lexicon (now in the possession of the Leipzig University library). To this copy I owe a great number of the Yāḳūt passages cited in the following work.

After taking into consideration the very rich material which was at my disposal, I venture to suggest that those lexicographic expressions for which I have not been able to find a quotation, in all probability, did not exist in the old language of the poets.

It is a different matter when we come to the modern Arabic references. It was not my object to give an exhaustive, comparative description, but merely to consider the corresponding modern examples

as specimens, in which character as a matter of fact I came across them during my studies.

With reference to the quotations, I should like to remark that passages from Dīwāns are given according to the number and verse of the respective Kaṣīdas, with the exception of those collections which are not numbered according to the poems (e. g. al-Aḫṭal; aš-Šammāḫ, etc.). In the latter case the page of the book has been given. In FREYTAG's edition of the *Proverbia*, I 229/62 stands for Vol. I, p. 229. No. 62.

ABBREVIATIONS OF LITERATURE.

Arranged in accordance with the European alphabet without any consideration of diacritical signs; other works are quoted in full or else so abbreviated as to be self-evident. *Ibn* is placed under the letter *I*; The article *al-* is not taken into consideration.

'Abīd = The *Dīwān* of 'Abīd b. al-Abraṣ, ed. CH. LYALL. (*Gibb Memorial* XXI) Leiden-London 1913.

Abū Ḏarr = Die *Kommentare* des Suhailī und des Abū Ḏarr *zu den Ḳaṣīd-Gedichten in der Sīra des Ibn Hišām* . . . hrsg. von A. SCHAADE. Leipzig 1908.

Abū Zaid = Abū Zaid, *Kitāb al-Maṭar*, ed. L. CHEIKHO, in *Dix traités philologiques*. (Extrait du *Machriq*. Beyrouth 1905.)

Aḍdād = Ibn al-Anbārī, *Kitāb al-Aḍdād*, ed. M. TH. HOUTSMA. Leiden 1881.

Aġ. = Abu-l-Farağ al-Iṣfahānī. *Kitāb al-Aġānī*. I.—XX. Būlāḳ 1285.

Aḫṭ. = The *Dīwān* of al-Aḫṭal, ed. A. SALHANI Beyrouth 1891.

'Alḳ. = The *Dīwān* of 'Alḳama, in *The Divans of the six ancient Arabic poets*, ed. W. AHLWARDT. London 1870.

'Āmir = The *Dīwān* of 'Āmir b. aṭ-Ṭufail, ed. Ch. LYALL. (*Gibb Memorial* XXI.) Leiden-London 1913.

'Ant. = The *Dīwān* of Antara, in *The Divans of the six ancient Arabic poets*, ed. W. AHLWARDT. London 1870.

'Ant. (THORB.) = H. THORBECKE, *'Antara ein vorislamischer Dichter*. Leipzig 1867.

Asās = az-Zamaḫšarī. *Asās al-balāġa* I. II. Būlāḳ 1882.

Aṣma'īyāt = *al-Aṣma'īyāt* . . . ed. W. AHLWARDT. Berlin 1902.

Aus b. Ḥağar = The *Dīwān* of Aus b. Ḥağar, ed. R. GEYER. Wien 1892.

Baiḍ. = Beidhawii *Commentarius in Coranum* . . . ed. H. O. FLEISCHER. I. II. Leipzig 1846/48.

Bakrī = al-Bakrī *Geograph Wörterbuch*, ed. F. WÜSTENFELD. I. II. Göttingen 1876/77.

Balāḏ. = *Liber expugnationis regionum* auctore . . . al-Beladsori, ed. M. J. DE GOEJE. Leiden 1866.

BLUNT, *Bed*. = Lady ANNE BLUNT, *Bedouin Tribes of the Euphrates*. I. II. London 1879.

BLUNT, *Pilgr*. = Lady ANNE BLUNT, *Pilgrimage to Nejd*. I. II. London 1881.

BROCK., *Grundr*. = C. BROCKELMANN, *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semit. Sprachen*. I. II. Berlin 1908/13.

Buh. = *Le Recueil des traditions musulmanes* par ... al-Buḫārī, publ. par L. KREHL. I.—III. Leiden 1862 ff.

BURCKH., *Notes* = J. L. BURCKHARDT, *Notes on the Bedouins and Wahábys.* I. II. London 1831.

BURCKH., *Travels* = J. L. BURCKHARDT, *Travels in Arabia.* I. II. London 1829.

BURTON = R. BURTON, *Personal Narrative of a Pilgrimage to El-Medinah and Meccah.* I.—III. London 1855/56.

CAETANI, *Studi* = L. CAETANI, principe di Teano, *Studi di storia orientale.* I. Mailand 1911.

Chron. M. = *Chroniken der Stadt Mekka,* hrsg. von F. WÜSTENFELD. I—IV. Leipzig 1857/61.

DOUGHTY = C. M. DOUGHTY, *Travels in Arabia Deserta.* I. II. Cambridge 1888.

DOZY = DOZY, *Supplément aux Dictionnaires arabes.* I. II. Leiden 1881.

EUTING = EUTING, *Tagbuch einer Reise in Innerarabien.* I. II. Leiden 1896. 1914.

Fāḫir = The *Fāḫir* of al-Mufaḍḍal b. Salama, ed. A. STOREY. Leiden 1915.

Faiy. = al-Faiyūmī, *Kitāb al-Miṣbāḥ al-munīr fī ġarīb aš-Šarḥ al-Kabīr.* I. II. Kairo 1300.

Faṣīḥ = Ṯaʿlab's *Kitāb al-Faṣīḥ*, ed. J. BARTH. Leipzig 1876.

Fikh al-luġa = aṯ-Ṯaʿālibī, *Kitāb Fikh al-luġa.* Beirut 1885.

FRAENKEL, *Frmdw* = S. FRAENKEL, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen.* Leiden 1886.

FREYT., *Einl.* = G. W. FREYTAG, *Einleitung in das Studium der arabischen Sprache.* Bonn 1861.

FREYTAG (*Lex.*) = G. W. FREYTAG, *Lexicon Arabico-Latinum.* I.—IV. Halle 1830/37.

FREYT., *Versk.* = G. W. FREYTAG, *Darstellung der arabischen Verskunst.* Bonn 1830.

Furūk = H. LAMMENS, *Farāʾid al-luġa fi-l-furūk.* Beirut 1889.

Ǧamh. = Abū Zaid Muḥammad b. Abi-l-Ḫaṭṭāb al-Kurašī, *Kitāb Ǧamharat ašʿār al-ʿarab.* Būlāk 1308.

Ǧauh. = al-Ǧauharī, *Ṣiḥāḥ al-ʿarabīya.* I. II. Būlāq 1282.

Ǧawāl., *Haṭaʾ* = al-Ǧawālīkī, *Kitāb Haṭaʾ al-ʿawāmm.* ed. H. DERENBOURG. (*Morgenländische Forschungen.* Leipzig 1875.)

GEYER, *Dij.* = R. GEYER, *Altarabische Dijamben.* Leipzig, New York 1908.

GUARMANI = C. GUARMANI, *Il Neged Settentrionale.* Jerusalem 1866.

Hādira = The *Dīwān* of al-Hādira, ed. G. H. ENGELMANN. Leiden 1858.

HAFFNER = A. HAFFNER, *Texte zur arabischen Lexikographie.* 1905.

Hal. al-Aḥm. = Chalef elahmar's *Qasside* ... von W. AHLWARDT. Greifswald 1859

Ham. = *Hamasae carmina* ... ed. G. W. FREYTAG. Bonn 1828/47.

Hamdānī = al Hamdānī's *Geographie der arabischen Halbinsel,* hrsg. von D. H. MÜLLER. Leiden 1884/91.

Hansāʾ = The *Dīwān* of al-Hansāʾ, ed. L. CHEIKHO. Beirut 1895.

Harāǧ = Abū Yūsuf Yaʿkūb, *Kitāb al-Harāǧ.* Būlāk 1302.

Ḥarīrī, *Durra* = al-Ḥarīrī's *Durrat al-ġauwāṣ fī auhām al-hawāṣṣ.* ed. H. THORBECKE. Leipzig 1871.

Ḥass. b. Ṯāb. = The *Dīwān* of Ḥassān b. Ṯābit, ed. H. HIRSCHFELD. (*Gibb Mem.* XIII) Leiden-London 1910.

Ḥātim = The *Dīwān* of Ḥātim aṭ-Ṭāʾī, ed. Fr. SCHULTHESS. Leipzig 1897.

HOWELL = M. S. HOWELL, *A Grammar of the Classical Arabic Language.* Allahabad 1880—1911. 4 parts 7 vols.

Hud. = *Aš'ār al-Huḏalījīn.* I. ed. J. G. L. KOSEGARTEN. London 1854. II., ed. J. WELLHAUSEN. Berlin 1884.

Ḥuṭ. = The *Dīwān* of al-Ḥuṭai'a, ed. J. GOLDZIHER (*ZDMG* XLVI. XLVII).

Ibn Dur., *Išt.* = Ibn Duraid, *Kitāb al-Ištiḳāḳ*, ed. F. WÜSTENFELD. Göttingen 1854.

Ibn Ginnī = Ibn Ginnī, *Kitāb al-Muḳtaḍab*, ed. E. PRÖBSTER. (*Leipziger Semitistische Studien* I, 3) Leipzig 1904.

Ibn Hiš. = Ibn Hišām, *Das Leben Muhammeds*, hrsg. von F. WÜSTENFELD. I. II. Göttingen 1858—60.

Ibn Ḳais ar-Ruḳ. = The *Dīwān* of Ibn Ḳais ar-Ruḳaiyāt, ed. N. RHODOKANAKIS. Wien 1902.

Ibn Ḳut. = Ibn Ḳutaiba, *Adab al-kātib*, ed. M. GRÜNERT. Leiden 1901

Imrlḳ. = The *Dīwān* of Imra'alkais, in *The Divans of the six ancient Arabic poets.* ed. W. AHLWARDT. London 1870.

Imrlḳ. (DE SLANE) = The *Dīwān* of Imra'alqais, ed. DE SLANE. Paris 1837.

JACOB, *Bed.* = G. JACOB, *Altarabisches Beduinenleben.* 2. Aufl. Berlin 1897.

Ḳais = The *Dīwān* of Ḳais b. al-Ḥaṭīm, ed. Th. KOWALSKI. Leipzig 1914

Ḳālī, *Amālī* = al-Ḳālī. *Kitāb al-Amālī* I.—III. Būlāḳ 1324.

Kāmil = The *Kāmil* of al-Mubarrad, ed. W. WRIGHT. Leipzig 1864—92.

Ḳāmūs = al-Fīrūzābādī, *al-Ḳāmūs al-muḥīṭ.* Būlāḳ 1279.

Ḳazwīnī = al-Ḳazwīnī, *Kosmographie*, hrsg. von F. WÜSTENFELD. I. II. Göttingen 1848 49.

KREMER. *Beitr.* = A. VON KREMER, *Beiträge zur arabischen Lexikographie.* I II. Wien 1883 84.

Kumait = al-Kumait, *Hāšimīyāt*, ed. J. HOROVITZ. Leiden 1904

Ḳuṭāmī = The *Dīwān* of al-Ḳuṭāmī, ed. J. BARTH. Leiden 1902

Labīd = The *Dīwān* of Labīd, ed. A. HUBER—C. BROCKELMANN. Leiden 1891.

Labīd (Chāl.) = The *Dīwān* of Labīd, ed. al-Chālidī. Wien 1880.

LANDB., *Daṯ.* = Le Comte de LANDBERG, *Etudes sur les dialectes de l'Arabie Méridionale.* II. Daṯinah. Leiden 1905 ff.

LANDB., *Haḍr.* = Le Comte de LANDBERG. *Etudes sur les dialectes de l'Arabie Méridionale.* I. Ḥaḍramoût. Leiden 1901.

LANE = E. W. LANE, *An Arabic-English Lexicon.* London 1863—93.

Lis. = Ibn Manẓūr Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-'arab.* I.—XX. Kairo 1300—07.

LOW = J. LOW, *Aramäische Pflanzennamen.* Leipzig 1881.

Maid. = *Arabum Proverbia.* ed. G. W. FREYTAG. I.—III. Bonn 1838—43

Maid. (Kairo) = al-Maidānī, *Magma' al-amṯāl.* I. II. Kairo 1310.

Makk. = al-Makkarī, *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*, publ. par DOZY, DUGAT, KREHL et WRIGHT. I. II. Leiden 1855—61.

Maḳrīzī = E. GRAFF, *Das Pyramidenkapitel in al-Maḳrīzī's Hitat.* (*Leipziger Semit. Studien* V, 5.) Leipzig 1911.

MEHREN, *Rhet.* = A. F. MEHREN. *Die Rhetorik der Araber.* Kopenhagen 1853.

MEISSNER, *Neuar. ab. Gesch.* = B. MEISSNER, *Neuarabische Geschichten aus dem Iraq.* Leipzig 1903.

MERCIER = MERCIER. *L'arabe usuel dans le Sud Oranais* (*Actes du XIV. Congrès international des Orientalistes* III, 282 ff.)

Mu'all. = *Mu'allaqāt*, ed. F. A. ARNOLD. Leipzig 1850.

Mu'all. Zuh. (RESCHER) = *Mu'allaka* von az-Zuhair mit dem *Kommentar* des Ibn al-Anbārī hrsg. von O. RESCHER. Upsala 1913. (Reprint from *Le Monde Orientale.*)

Mu'arr. = al-Ǵawālīkī, *al-Mu'arrab*, ed. E. SACHAU. Leipzig 1867.

Mufaḍḍ. = *al-Mufaḍḍalīyāt,* ed. C. J. LYALL. I. II. Oxford 1921. 1918.

Mufaḍḍ. (Kairo) = *al-Mufaḍḍalīyāt,* ed. Kairo 1906.

Mufaḍḍ. (THORB.) = *al-Mufaḍḍalīyāt,* ed. H. THORBECKE. Leipzig 1885.

Muǧmal = Aḥmad b. Fāris al-Ḳazwīnī, *Muǧmal al-luġa.* Kairo 1336.

Muḫaṣṣaṣ = Ibn Sīda, *Kitāb al-Muḫaṣṣaṣ.* I.—XVII. Būlāḳ 1316—21.

Muḥīṭ = Buṭrus al-Bisṭānī, *Kitāb Muḥīṭ al-Muḥīṭ.* I II Beirut 1867—70.

Muraṣṣaʿ = Ibn al-Aṯīr, *Kitāb al-Muraṣṣaʿ,* ed. C. F. SEYBOLD. Weimar 1896.

MUSIL = A. MUSIL, *Arabia Petraea.* I. II 1. II 2. III. Wien 1907/08.

Muslim = The *Dīwān* of Abu-l-Walīd Muslim b. al-Walīd, ed. M. J. DE GOEJE. Leiden 1875.

Muštarik = Yāḳūt, *Muštarik,* ed. F. WÜSTENFELD. Göttingen 1846.

Mutal. = Die *Gedichte* des Mutalammis, hrsg. von K. VOLLERS. Leipzig 1903.

Muṭarr. = al Muṭarrizī, *al-Muġrib fī tartīb al-muʿrib.* Haidarabad 1328.

Nāb. = The *Dīwān* of an-Nābiġa, in *The Divans of the six ancient Arabic poets,* ed. W. AHLWARDT. London 1870.

Nāb. (DER.) = The *Dīwān* of an-Nābiġa, ed. H. DERENBOURG. Paris 1869. *Complément* 1899.

Naḳ. = The *Naḳāʾiḍ* of Jarīr and al-Farazdaḳ, ed. A. A. BEVAN. I.—III. Leiden 1905—07.

Našwān = *Die auf Südarabien bezüglichen Angaben* Našwān's *im Šams al-ʿulūm,* hrsg. von ʿAẓīmuddīn Aḥmad. (Gibb Memorial XXIV.) Leiden-London 1916.

NIEBUHR, *Beschr.* = C. NIEBUHR, *Beschreibung von Arabien.* Kopenhagen 1772

NIEBUHR, *Reisebeschr.* = C. NIEBUHR, *Reisebeschreibung nach Arabien.* I. II. Kopenhagen 1774—78.

NÖLD., *Beitr.* = TH. Nöldeke, *Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber.* Hannover 1864

NÖLD., *Del.* = *Delectus veterum carminum arabic.,* ed. TH. NÖLDEKE — A. MÜLLER. Berlin 1890.

PALGRAVE = W. G. PALGRAVE, *A year's Journey through Central and Eastern Arabia.* London 1877.

RECKEND., *Verh.* = H. RECKENDORF, *Die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen.* Leiden 1898.

REIN, *Brunnen* = B. REIN, *Der Brunnen im Volksleben.* München 1912.

Ruʾba = The *Dīwān* of Ruʾba b. al-ʿAǧǧāǧ, ed. W. AHLWARDT. Berlin 1903.

Šammāḫ = The *Dīwān* of aš-Šammāḫ, ed. Kairo 1327.

SCHWARZL. = F. W. SCHWARZLOSE, *Die Waffen der alten Araber.* Leipzig 1886.

Sīb. = Sībawaih, *al-Kitāb,* ed. H. DERENBOURG. Paris 1881—89.

Sīb., *Übers.* = Sībawaihi's *Buch über die Grammatik* . . . übersetzt und erklärt von G. JAHN I. II. Berlin 1895—1900.

SNOUCK, *Mekka* = C. SNOUCK HURGRONJE, *Mekka.* I. II. Haag 1888/89.

SPRENGER, *Moh.* = A. SPRENGER, *Leben und Lehre des Mohammed.* 2. Ausg. I.—III. Berlin 1869.

Ṭabarī = aṭ-Ṭabarī, *Annales,* cum aliis ed. M. J. DE GOEJE. I.—XIII. Leiden 1879—96.

Ṭab., *Gloss.* = Glossarband hierzu.

Ṭab., *Tafs.* = aṭ-Ṭabarī, *Kitāb Ǧāmiʿ al-bayān fī tafsīr al-Ḳurʾān.* I.—XXX. Būlāḳ 1323—29.

Tāǧ = Murtaḍā az-Zabīdī, *Tāǧ al-ʿarūs.* I.—X. Kairo 1306/07.

Tahḏīb = Ibn as Sikkīt at-Tibrīzī, *Kitāb Tahḏīb al-alfāẓ.* Beirut 1896—98.

Ṭar. = The *Dīwān* of Ṭarafa, in *The divans of the six ancient Arabic poets,* ed. W. AHLWARDT. London 1870.

Ṭar. (SELIGS.) = *Dîwân* de Ṭarafa . . . publ. et trad. par M. SELIGSOHN. Paris 1901.

Türk. Ḳām. = al-Fīrūzābādī, *al-Uḳyānūs al-basīṭ fī targamat al-Ḳāmūs al-muḥīṭ.* I.—III. Stambul 1268—72.

'Umar = The *Dīwān* of 'Umar b. Abī Rabī'a, ed. P. SCHWARZ. Leipzig 1900—09.

Urwa = The *Dīwān* of 'Urwa b. al-Ward, ed. Th. NÖLDEKE. Göttingen 1863.

WAHRMUND = A. WAHRMUND, *Handwörterbuch der arabischen Sprache.* I. II. Giessen 1870—77.

WIEDEMANN, *Beitr.* X. = E. WIEDEMANN, *Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften.* X. Erlangen 1907.

WRIGHT = W. WRIGHT, *A Grammar of the Arabic Language.* 3rd ed. I. II. Cambridge 1896—98.

Ya'ḳ. = al-Ya'ḳūbī, *Kitāb al-Buldān,* ed. DE GOEJE. (Bibl. geogr. ar. VII.) Leiden 1892.

Yāḳ. = Yāḳut, *Geographisches Worterbuch.* ed. F. WÜSTENFELD. I.–VI. Leipzig 1866—73.

Zamaḫš., *Lex.* = Zamaḫšarī, *Lexicon geographicum*, ed. M. SALVERDA DE GRAVE. Leiden 1856.

Zuh. = The *Dīwān* of Zuhair in *The Divans of the six ancient Arabic poets*, ed. W. AHLWARDT. London 1870.

Zuh. (LANDB.) = The *Dīwān* of Zuhair, ed. LANDBERG. (*Primeurs arabes* II) Leiden 1889.

INTRODUCTION.

SCOPE AND LIMITATION OF THE WORK.

In modern speech, the word "well" signifies a construction which has been built into the earth by human hands, for the purpose of gathering the fountain head or subterranean waters into one place so that they can be discharged either with or without help for the benefit of man. On the other hand a "cistern" is a construction which has been built merely to store rain water which has been diverted into it.

Cisterns[1] in the form we still see in the country, i. e. walled basins, wooden barrels, etc. have been common in the East since very ancient days. (Cf. בּוֹר in the Old Testament.)

In the following description of the well in ancient Arabia we shall sharply accentuate the difference between it and the conception of the cistern which we have gained from the above definition, in fact much more sharply than has hitherto been the case in translations, where cistern and well have often been used promiscuously. This uncertainty is partly due to inaccuracy of the translaters and partly to the fact that our Arabic dictionaries, which are nearly all compiled from Arabic lexicographers, give "puteus, well", etc. as the meaning of any word that has been explained by them as *bi'r*.

It stands to reason that this translation must of necessity often give the incorrect meaning, since the Arabic word *bi'r* is not covered by our idea of the word "well" as given above, but embraces a much wider conception.—Thus e. g. LANE gives as the meaning of بَالُوعَة[2] especially employed in the neighbourhood of al-Baṣra "sink-hole"; but

[1] We must, of course, differentiate between this kind of cistern and the drinking trough next to the well, Arabic *ḥauḍ*, into which water is poured to enable the cattle to drink; cf. below (see Index s. v. حَوْض)

[2] See FRAENKEL, *Fremdw.* 23.

he explains in a second passage: "well that is dug in the midst of a house, narrow at the head, into which run the rain-water and the like," corresponding exactly to al-Ḫalīl's explanation:[1] البالوعة بئر تُحفَر وبضيّق رأسُها يَجْرِى فيها ماءُ المَطَر.

That FREYTAG should also write s. v.: "puteus angusti oris, in quem confluit aqua pluvialis et similia" need cause us no surprise. It is clear beyond any shadow of doubt that a cistern and a cistern only is discussed. *Chron. M.* III, p. 336, 18 seq. gives *bi'r* in the meaning of "closed-in basin at the end of an aqueduct": ثمّ تَنْصَبّ الى بئر عظيمة مطويّة بأحجار كبيرة جدًّا تُسمَّى بئر [2] زُبَيْدة إليها ينتهى عملُ هذه القناة. Again, the meaning of *bi'r* is not confined to wells, water-reservoirs etc. alone, but, as we read in Yāḳ. III 905, 15, the cavity which is dug when planting new palm shoots is also called *bi'r*. KREMER[3] gives under the catch-word *bi'r*: "a hole dug in the ground in which meat is roasted". The following terms from modern Arabic may also be noticed: SEETZEN, *Reisen durch Syrien*, I. p. 189, gives *bi'r* as the designation for the shaft of an iron pit near Dēr Ḥūb; he also gives the same word for the "well in which asphalt is dug".

There can be no question of agreement between the Arabic *bi'r* and our "well", with the result that modern Arabic lexicography when treating this subject has a twofold office to perform, viz.

a) to determine whether the thought underlying the Arabic word has been adequately expressed by the word by which it has been translated: substantially, a critical examination of European lexicons; b) to examine how the mutual relation to the references on the various meanings of one word can be understood genetically or historically: substantially, a critical examination of Oriental lexicons: In the latter case it is the task to work out the characteristic shades of meaning of a word through the literature and the mass of data of

---

1 *Muḫaṣṣaṣ* X, 35, 7; in the corresponding passages in *L.ʿ* and *Tāǵ* the words: في وسط الدار have been added, but the statement is missing that this explanation originated with the author of the *Kitāb al-ʿAin*.

2 WÜSTENFELD's text has بير; I have used the correct form of بِئْر both here and when quoting the classical Arabic writings, even though the pronunciation may somewhere have become *bīr*.

3 *Beiträge zur arabischen Lexikographie*, I, 192.

Arabic dictionaries. which often contradict each other, and by taking into consideration the primary meaning of the root; and further, it is necessary to explain a secondary meaning according to time and place, if these be known, and then to register the relative frequency of each individual meaning according to the number of its quotations. Of course, such a solution is only possible when a great number of quotations for one form is known; where the number is small the result can naturally only be a probability which however borders on certainty; again where we have no quotations at all we can very seldom do better than the native lexicographers. For it is possible that one or the other meaning of a word has been invented by the philologers, but we should fall very wide of the mark, were we to exclude all or the majority of those words for which no quotation is extant. To take an example, should all dialectic or popular forms be banned because they are not to be found in the written language? It is the aim of this essay to accomplish this task *re* the Arabic well and its construction, a small enough province but of great interest from the literary and historical standpoint.

I am giving a few more parallels to show that the inadequacy of rendering has not been restricted to the two words *bi'r* and "well", but extends to many other examples in this sphere.

No one can deny that in the Rağaz verse Yāḳ. III 905, 22, *rakīya* is used to mean "basin. reservoir"

فَوَرَدَتْ واللَّيْلُ لَمَّا يَنْجَلِى   فقيرَ أفواهِ رَكِيَّاتِ القُنِى

"then she went even before night had cleared away, to drink at the spot where the openings of the aqueduct reservoirs appear".

For the meaning of the word *rakīya* as given by aṣ-Ṣāġānī under جُرمُوز cf. below (see Index. s. v.).

Dozy s. v. gives "mine" as the translation for رَسّ.—All these examples prove that when the Arabs use the words *bi'r*, *rakīya*, etc., they may only mean a cavity in the ground either dug out in the form of a shaft or else a natural hollow. Thus when European lexicographers rendered these expressions, which in a wider definition of Arabic words could be taken as genus proximum, and gave them the narrower meaning of "well", those numerous mistakes arose which

are to be found in FREYTAG's lexicon under the vocables rendered by "puteus", at least if we are to understand by "puteus" a well as that defined at the beginning. LANE or DOZY have given the correct shades of meaning for these expressions in a great many cases, but a number still require correction. Thus FREYTAG gives "puteus" for وَرْطَة according to the native paraphrase الوَرْطَة البئر.[1] In reality, it only means "a deep cavity", so that LANE's addition "hence a well" may be taken nearly to express the true meaning; cf. below (see Index, s. v.).

Although water would naturally gather in such cavities from time to time and might be used by some thirsty wanderer so that they actually do resemble wells at certain times, it is nevertheless incorrect to translate the word as "well": it would be much more to the point to say "a cavity which at times contains water which can be used". One cannot expect such accuracy from Arabic philologers, to whom the words were often unfamiliar, although they sometimes give very careful definitions; cf. *Lis.* II 301, 4: الوَقْبُ ...... هى نحوُ البئر فى الصَفَا تكون قامةً أو قامتَيْنِ يستنقع فيها ماءُ السَماء.
Obviously, a natural cave or hole is meant here. This, however, does not prevent FREYTAG from saying "*aliis* puteus aquae etc." Led astray by a phrase as Ibn Šumail's[2] statement الأُوقة الركيّة مثل البالوعة فى الأرض FREYTAG repeats s. v. the rendering of *bālūʿa* given on p. 49 as the ostensible meaning of أُوقة.

Those cavities made by man or natural caves and holes in which water has stagnated and for which the expressions are many, as every student of Arabic poetry knows, are not touched upon in this article as they are considered contrary to our definition; the same applies to words which specifically designate rainwater cisterns. Only in those few cases where a decision one way or another may have some bearing on our subject, will the matter be discussed.

It only remains to fix in a few words the limits of the time and the region within which we shall make our investigations.

---

1 E. g. *Tāǧ* V, 237, 31.
2 E. g. *Tāǧ* VI, 282, 32.

The fact that ancient Arabic poetry, as far as possible. forms our first touchstone for the quotations of the dictionaries, and that the references of the Arabic commentators and lexicographers take second place and shall only be used when the former fail or are inaccessible to us, proves that especially the last century before and the first century after the appearance of the Prophet will be the period in which our results are to be considered authentic. At the same time with regard to actual facts we must add that apparently great differences in point of time, at any rate during the historical period of Arabia do not play an important role. Amidst the sameness of the surroundings and with the strong conservative bent of the Oriental, or rather the natural man in general the method of obtaining water, one of the most important problems of the Arabic household, even in our days remains exactly the same as we meet it in the old poems (cf. GEYER's remarks in his essay *Musil und die Beduinen*[1]). It is therefore, rather unobjectionable to go to the reports of modern European travellers for explanations in various directions. The only noticeable differences are the deviations of speech; but in these cases we must refrain from giving here the modern Arabic terminology.

It is recognised that when locating a manifestation of civilisation in Arabia it is much more important to differentiate between those tribes which are totally or mostly nomadic and those which mostly or permanently live in a settled dwelling place, than to define the length and breadth of the place geographically.

The importance of this fact is very notable because each of these two social groups is fairly homogeneous in its civilisation, even when parted by the length and breadth of the peninsula, and stands in strict opposition to its neighbours of the other group. We must, therefore, bear this point of view in mind. If in some parts of this work the culture of the Badawīs seems to be treated more exhaustively, this is partly because most of the old poets were Bedouins themselves, but primarily because this civilisation as the older one is examined first, and in order to avoid repetition features common to them and to the town dwellers have not been

[1] *Memnon* I, 194—206, especially 196 and 199 seqq.

mentioned again. However, the city wells of Arabia will be also discussed in so far as they have not lost their genuine character. On the other hand the more or less complicated hydraulic machines[1] will not be included in this examination, because, although used now in connection with wells, they were originally introduced to irrigate arable land from a river or canal and owe their origin to countries which are more blessed with permanent water than is Arabia.

1 A comparative investigation of irrigation machines would be of the highest interest, the more so as the different systems are found next to and on top of each other in ethnographic provinces which stretch from India in the east to the farthest point of the Maġrib.

I. ESTABLISHMENT OF THE WELL.

PRELIMINARY HYDROGRAPHIC REMARKS.

Perennial rivers are not known in Arabia; the wādīs only flow through the country during and directly after the rains, often to the peril of those settlements close by; large lakes or ponds are just as scarce. There are, however, a great number of small pools and cavities containing water all the year round as proved by the numerous statements of travellers which tend to show that the sun is not entirely responsible for the speedy arefaction of the water courses; the more direct cause seems to be the upper sandy stratum which sucks up the water so thirstily. (Cf. expressions like أُجْرُع NÖLDEKE to *Mu'all.* 'Amr 14.)

Very little is known of the geological properties of Arabia; even SCHMIDT's[1] careful and conscientious work handles wide territories in rather a summary manner, but until more exhaustive geological investigations have been made there, this method is unavoidable. It must, therefore, suffice to give a few general remarks of European travellers, as they appear in their reports, in order to illustrate hydrographic phenomena. According to them wide territories of northern and central Arabia seem to be covered with a somewhat thin layer of porous rock[2] which PALGRAVE[3] says owes its origin to the rolling stones of the mountains; other parts, however, are covered with masses of lava. It is, therefore, quite clear that the falling atmospheric mist easily trickles through this surface until it meets permeable loamy strata of marl or else impermeable rock along which it travels.

[1] *Das südwestliche Arabien.* Frankfurt a. M. 1913. Cf. further to following researches O. BETHGE, *Das Klima Arabiens* (Schulprogr. Realschule zu Kassel 1891).

[2] Lady BLUNT, *Pilgrimage* II 238; DOUGHTY II 329. 355

[3] *Central and Eastern Arabia.* 206.

Such a subterranean hard rocky stratum, mostly called كُدْيَة[1] by the Arabs, is often found directly under the upper surface and can easily be reached by digging. In any case, subterranean water is often to be found in very shallow depths; correspondingly the overwhelming majority of wells are not dug very deep. "The depth of the wells throughout Nejed seldom exceeds 12 or 15 ft (ca. 3,7—4,8 m) from the upper rim to the water, and often less, especially towards the southern half of Aareḍ and the Yemāmah." Thus PALGRAVE p. 206. BURTON[2] writes of al-Ḥamrā which is on the way from Medīna to the Red Sea: "Water of good quality is readily found in it by digging a few feet below the surface". Near al-Ǧōf which is between 1800—1900 ft (ca. 549—579 m) above sea level Lady BLUNT[3] finds water a few feet below the surface of the ground. All parts of the country, however, are not so favourably situated. If a strong, steady supply be required, it is of paramount importance to tap the perennial water veins in the lower strata. Supplies such as these, which are not dependent on the last rains, feed the wells of the Ḥaḍarīs, which in parts are dug to a considerable depth. Thus the aš-Šaḳīḳ well in the Nefūd is 225 ft deep (ca. 68,6 m)[4], while VON OPPENHEIM[5] found some wells near Palmyra as deep as 80 m: the Zemzem well in Mecca is 40 cubits deep according to Ḳazwīnī, II 80, 3 f.; in Jāḳ. IV 804, 13, a well 30 cubits deep is mentioned. (In neither case is the cubit defined, so that it is not really possible to reckon it in metres, as the various measurements used by the Arabs are very numerous and differ considerably amongst themselves. Cf. REINAUD, *Géographie* d'Aboulféda, Traduction, Paris 1848, p. CCLXIV seq. and DECOURDEMANCHE, *Traité pratique des poids et mesures des peuples anciens et des Arabes,* Paris 1909 (vide especially p. 73. 77 und 81 seq.).

These water supplies can either flow on past the spot where they are used, i. e. they can be the subterranean course of an

1 ʿAlḳ. 8, 4; al-Ḫansā', *III*, v. 3 = NÖLDEKE, *Beitr.* 164, v. 3; NÖLDEKE, *Del.* 14, 2.
2 *Pilgrimage* I 374.
3 *Pilgrimage to Nejd* I 114.
4 BLUNT, *Pilgrimage* I 164 infra; EUTING I 92 seq.
5 v. OPPENHEIM, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf* I 261.

wādī[1] which commenced on the surface, or else they are the reservoirs of all the water of the neighbourhood and stagnate. Those reservoirs with narrow openings broadening sideways below which are popular because their clear sweet water can be used as the source for a well, are called: دَحْل[2]: plur. pauc. أَدْحُل, أَدْحَال; mult. دِحَال, دُحُول, دُحْلَان[3].

The subterranean reservoirs called كَرّ[4] . حَشْرَج , حِسْي are of peculiar importance for the stretches of volcanic rock beds, the Ḥarra. They were formed in the recent geological period of the eruption of volcanic matter which produced the broad lava fields of Arabia.[5] They consist of cavities in strong watertight rock which, according to *Tāǧ* II 22, 18, are covered with a stratum of soft earth, sand or pebble of about 1 cubit in thickness. This soft covering absorbs the rain or wādī water and conducts it to the rock. Here the one prevents the water from flowing farther and the other from evaporating. The differentiation of these and other synonyms according to the properties of the covering layers, as given by aṯ-Ṯaʿālibī[6], are not reliable throughout, as will be shown immediately. It is true, in the sources of the *Lis.* (XVIII 192, 20 seqq.), *Tāǧ* (X 88, 30 seqq.) and *Muǧmal* s. v. the deposit of the *ḥisy* is mostly described as sand (*raml*). حِسْي[7] with the variants حَسًى becomes in the plural a) pauc. أَحْسَاء[8], b) mult. حِسَاء[9]. According to RESCHER it has become the ordinary word for "well" among the Sengalese negroes.[10] On the other hand, حَشْرَج[11]

1 NIEBUHR, *Beschreibung*, 2

2 *Lis.* XIII 252, 12; *Tāǧ* VII 318, 35; Yāḳ. II 556, 3; cf. JACOB, *Bed.*, 7; LAMMENS, *Berceau de l'Islam*, 35.

3 All forms: *Lis.* and *Tāǧ*, l. c.; the last one: Zuh. 1, 18; Yāḳ. II 556, 3.

4 Contrary to Ḥal. al Aḥm 219, both forms must be allowed to stand; v. *Muḫaṣṣaṣ* X 47, 3; *Lis.* VI 451, 19; *Tāǧ* III 519, 28.

5 According to CAETANI, *Studi* I 68, since the end of the pluvial period of Arabia, which corresponds to our ice period.

6 *Fiqh al-luġa* 287, paen.

7 Imrlḳ. 35, 17; Zauzanī to Hār. *Muall* 35; Yāk. I 148, 5; *Muǧmal*, s. v.; *Muḫaṣṣaṣ* X 46 paen.; cf. further LANDBERG, *Glossaire Datînois*, 418 seq.

8 Zuh. 1, 27; Mutal. 15, 3.

9 Šamm. p. 36, 2; Labīd 40, 2.

10 *Eine lexikographische Liste zum Dialekt der Brakna*, contained in *MSOS.* XXI, 2nd part, 118 b.

11 Examples from the literature: ʿUmar b. Abī Rabīʿa 354. 19; Maid. II 154, 237.

is defined as a *ḥisy* situated in a pebbly bottom: cf. *Muḫaṣṣaṣ* X 47, 7 seqq.; *Lis.* III 61, 12 seqq.; *Tāǧ* II 22, 14 seqq. Its water is valued for being particularly clear and cool, (Maid., l. c.; Rağaz, *Muḫaṣṣaṣ* IX 139, 10), so that Ibn Dur., *Išt.* 233 ult. in his explanation lays stress on that alone.

In any case Ta'ālibī stands alone with his statements that sand covers the *ḥašraǧ*. كُرّ according to *Lis.* VI, 451, 19 sqq.; *Tāǧ* III 519, 28 seqq.; *Muḫaṣṣaṣ* X 47, 3 seqq.; Bakrī 473, 12 is found to denote the same as *ḥisy*; according to Jāḳ IV 259, 9 it designates a large *ḥisy* and to Sukkarī ibid. a *ḥisy* in a wādī. (The latter is only deducted from the verse quoted below.) The additional note of *Lis. and Tāǧ*, that foul water becomes clear in a *kurr*, only serves to confirm its identity with the sandcovered *ḥisy*, since the stratum of sand must naturally act as a filter. In Bakrī l. c. is to be found the oft-quoted verse of Kuṭaiyir[1]:

وما سَالَ وادٍ مِّن تِهامةَ طيِّبٌ به قُلُبٌ عاديَّةٌ وَكِرارُ

"And so long as a pleasant wādī of the Tihāma flows, on which there are 'ādite wells and subterraneous reservoirs".

Besides wells which are fed by such subterraneous water, there are of course others which are supplied from a spring.

The abundance of subterraneous water changes completely according to place and time and is often very great. "The moisture in the earth and the subterraneous water play a very prominent role in Arabia, much greater than the rain itself" (WIEDEMANN, *Beitr.* X, 312). The neighbourhood of Mecca is blessed with wells above every other part. Fāsī[2] counts 58 within the city gates, 17 between gate al-Mi'lāt and Minā[3], 15 in the last named place[4], etc. Besides Mecca, however, there are other territories which are rich in springs. MUSIL[5] says that the Biyār 'Aslūǧ can supply water for 3000 cattle.

1 The line or at least the second half-line as well: *Muḫaṣṣaṣ* X 47, 6, Gauh., s. v.; Yāḳ., *Lis. and Tāǧ*. ll. cc.

2 *Chron. M.* II 120, paen.

3 Ibid. 123, 13.

4 Ibid. 125 paen.

5 *Arabia Petr.* II/1, 166.

Even beyond the main traffic areas water is seldom lacking. Only under such circumstances is it comprehensible that it belonged to the poetic tradition to picture uninhabited deserts in which the poet, in the course of a fatiguing ride, would meet with places with water, which had never been exhausted because the spot was so lonely and was therefore overflowing with water. In the same way the drinking places of the shy wild-ass, which only inhabits deserted regions, are often characterised by the epithet "overflowing" طَامٍ[1] (pl. طَوَامٍ and طَامِيَاتٌ). "Flood" is called جَمٌّ[2], n. unit. جَمَّةٌ[3], pl. جِمَامٌ[4] and جُمُومٌ[5]. The verb جَمَّ (*u, i*) inf. جُمُومٌ with water or well as the subject means "the waters of the well collected again after having been drawn".[6]

The word قَلَصَ (*i*) inf. قُلُوصٌ with water or well for its subject means "The water rose", as well as "subsided". Thus *Asās* s. v.; *Tāǧ* IV 427, 31; *Lis.* VIII 348, 11 seqq.; but *Muḫaṣṣaṣ* X 37 ult. gives it as meaning "rising" only. Accordingly قَلَصَةٌ means "the water in the well which collects and rises" (*Tāǧ* IV 426, 9 f. b. and seqq.; *Lis.* VIII 348, 15 seqq.; *Muḫaṣṣaṣ* X 42, 2; *Asās* s. v.), pl. قَلَصٌ and قَلَصَاتٌ (Yāḳ. I 537, 21). When قَلِيصٌ, قَلَّاصٌ, قَالِصٌ are given, they mean that the water is "rising" (Dictionaries; *Muḫaṣṣaṣ* X 38, 1); *ḳalīṣ*: Imrlḳ. 34, 21 = ed. DE SLANE p. 47, 13; Ibn Hišām, *Comment. in carmen Ka'bi ben Zoheir*, ed. GUIDI p. 46, 6; ibid. line 4 "subsiding" is clearly meant.

ثَابَ (*u*) inf. ثُؤُوبٌ with مَاءُ البِئْرِ as the subject means "the water

1 Šammāḫ Nr. 1, 10; p. 106, 4; Ḥuṭ. 3, 15; Labīd 17, 32; *Asmaʿīyāt* 61, 26; *Huḏ.* 49, 8; Aḫṭal p. 88, 5; Ḫal. al-Aḥm., v. 35; cf. Index s. v. طَمَا, طَمَى.

2 *Lis.* XIV 371, 17 (Raǧaz); to Zuh., *Muʿall.* (RESCHER) v. 14: اسْتَقِ لِي مِنْ جَمِّ بِئْرِكَ "draw thou water for me from the flow of thy well".

3 *Muḫaṣṣaṣ* X 38, 4; *Huḏ.* 227, 2; *Mufadd.* (Thorb.) 31, 16 (جَمَّاتٌ).

4 Zuh. 16, 14; *Huḏ.* 92, 48; طَامِي الجِمَامِ "with overflowing tides" by al Gulaiḥ *Dīw.* Šammāḫ 106, 4; *Tahḏīb* 638, 4; on the other hand in the sense of "scanty supply of water" Labīd 15, 31.

5 I am unable to adduce an unobjectionable example; in *Lis.* XIV 372, 14 it is a verbal noun.

6 *Lis.* XIV 372, 13, *Tāǧ* VIII 231, ult.; Zamaḫš. *Lex.* 103, 9, modern: *ǧamme el-bīr* HESS, *Islam.* V 118.

of the well returned to its original condition after it had been drawn"; with this may be mentioned بئرٌ لها ثَيِّبٌ "a well in which water collects again after it has been used" (*Lis.* I 236, paen.; instead of it بئرٌ لها ثَاثِبٌ *Tāğ* I 169, 7).

The phrase ما أَسْرَعَ ثَاثِبَها, "how quickly the fresh supply of water collects in it!", should also be read thus in *Lis.* I 237, 2 instead of ثَاَبَتَها (cf. *Tāğ* I 169, 10). The "place to which the water returns in order to replace what has been drawn", i. e. the "bottom" is called مَثَابَة Ibn Dur., *Išt.* 284, 16; *Lis.* I 236, 19; 237, 2 f.; *Tāğ* I 168, 3 f. b.; 169, 7; *Muḥaṣṣaṣ* X 42, paen.).

The same applies to مَثَاب l. c. when it is explained by وَسَطُ البئر: note *Lis.* I 236, 14 (ثُبَةُ البئر) as a proof that by "the middle of the well" the lowest lying part of the water inclosure is meant to which the water immediately returns.

For "the water wells slowly forth", the Arabs say بَرَضَ (*u*, *i*) inf. بَرْض, بُروض[1], which is explained by Ğauh. as خرج وهو قليلٌ. The root بَضَّ (*i*) inf. بَضّ and بَضِيض[2] means the same thing.

The ordinary expression for "water with a constant supply" is عِدّ[3], pl. pauc. أَعْدَاد[4], mult. عِدَاد[5]; cf. MUSIL III 13. From this are derived the shades of meaning "old and abundantly filled[6] wells" (read: "watering places"). The best proof of this is *Aṣma'iyāt* 52, 4; *Nak.* 166, 6; 615, 7.

It is evident that the course of the water veins must be influenced by the changes in the earth's interior, and that as a result of the changes the quantity and quality of the subterraneous water is also affected. This is most noticeable where the water has many surface outlets, and in Arabia this is a very common occurrence, as

---

1 *Lis.* VIII 385, 12; *Tāğ* V 6, 33; Maid. II, 874/108. بَرْض as "little water": v. Ḥar., *Durra*, 136, 13.

2 *Lis.* VIII 386, 7; *Tāğ* V 7, 27; Abū Zaid, *K. al-Maṭar*, 115, 6.

3 *Lis.* IV 276, 4; *Tāğ* II 416, 18; Faiy., s. v.; *Fiḳh al-luġa* 285, 13; *Aṣma'iyāt* 52, 4; Balād. 73, 9; Maid. II 874 108; Sīb. I 308, 9.

4 Hamdānī 226, 8 (Kuṯaiyir); Yāḳ. II 352, 17; *Nak.* 166, 6.

5 Aḫṭal 167, v. 6; *Nak.* 615, 7.

6 Among the Bakr b. Wā'il according to Abū 'Ubaid, عِدّ is a scanty supply of water; *Lis* IV 276, 18; *Tāğ* II 416, 26; Faiy., s. v.

we often hear that in a watering place several, sometimes[1] very many, shafts have been dug. Thus GUARMANI[2] found "più di duecento pozzi" hollowed out at one spot in Central Arabia, which all communicated with each other so that the articles which had been thrown into the well found in the centre could be drawn out of another shaft with a leather bucket Such an alteration of the watercourse explains the contradictory statements of travellers concerning the number of opening at one watering spot.[3]

The water in its course, whether above or below the surface, dissolves a certain proportion of the mineral contained in its bed and accordingly the taste of the water is influenced. "Sweet" water (عَذْب) is naturally valued the most, but the inhabitants of large stretches of land have to be content with brackish water (مِلْح) which is "only just drinkable" (شَرِيب، شَرُوب). This latter is due to the "salty beds" (سَبْخَة) caused by the intense evaporation in which the peninsular is so rich. Ṯaʿālibī[4] gives a scale for the expressions of the taste of water; cf. *Tahḏīb* p. 557 seqq.—

Now that we have briefly sketched the hydrographic premises for obtaining water in Arabia, we propose to try and follow up the construction of the simplest kind of well, such as the Badawīs know to do so well on their marches when the necessity arises. This will be followed by an examination of a firmly constructed one and finally of a more complicated well which according to Arab understanding is technically perfect and which is usually built to cope with the more urgent needs of a town population. It must be borne in mind that no one of these three examples belongs to a category differing sharply from the others: on the contrary it is only a question of certain types among which many transitional forms appear and details of which we must sometimes of necessity and sometimes somewhat arbitrarily transfer to one of the groups.

---

[1] „Ein Wustenbrunnen besteht gewöhnlich aus 20—30 Wasserlochern", EUTING, *Reisen*, I 46.

[2] GUARMANI, 23.

[3] Cf. WELLSTED, *Reisen*, II 14; v. SCHUBERT, *Reisen in das Morgenland*, II 271.

[4] *Fiḳh al-luġa*, 286 seq.

b) CONSTRUCTION OF THE WELL.

1. THE SIMPLE DESERT WELL.

If a troop of Bedouins wish to dig a well near their camp, or lack of water during the journey urges a company of travellers to find water for themselves because they cannot wait until they reach the next station, the leaders at once look for a spot where digging seems to promise success. The bed of a wādī or else a group of acacia trees are preferred.[1] In order to find them, they either allow themselves to be led by their camels or they follow the tracks of animals or the flocks of Ḳaṭā birds[2] at which place they commence digging vertically. If the company be small, a hole is sufficient for all; within the tribe every tent digs its own *bīr*[3]. The "digging" حَفَرَ (*i*) inf. حَفْر[4], also VIII[5] "to dig for oneself" (*Muḫaṣṣaṣ* X 40, 10 seqq.; *Lis.* V 280, 14; *Tāǵ* III 151, 11; cf. 72 and Index for the whole root) is done with the hands[6] or else with the help of the digging stick[7] with which they loosen the ground. Two or more people are engaged in making the cavity, one using the stick and the other clearing away the earth out of the hole.[8] The depth of the well of course depends upon the height of the subterraneous water and the needs of the diggers. In any case under the most favourable conditions this primitive method entails strenuous labour. As the hole becomes deeper, the loosened earth is put into a basket or a bucket and reached up to those on the surface. There are a number

---

1 DOUGHTY II 462; MALTZAN, *Meine Wallfahrt nach Mekka*, I 302; cf. also FISCHER, *Chrest.*, 68, 11 seqq., where, of course, the 'ausaǵ bush serves as the point of orientation for the guide, although the meeting of plant and water is not mere coincidence.

2 Which are famous for their knowledge of desert water: Ḥal. al-Aḥm. 190 seq.; NÖLDEKE, *Del.*, 56, 2.

3 MUSIL I, 298.

4 This technical expression, common to most Semitic languages, has also survived in the dialects; v. the special glossaries. Examples in ancient Arabic: *Ham.* 292, 16; 665, 17; Bakrī II 569, 14; Yāḳ. II 92, 18; FISCHER, *Chrest.*, 68, 15 seq.; *Chron. M.* II 121, 5.

5 *Lis.* XI 23, 2; XV 308, 16; Yāḳ. I 432, paen.; II 92, 17; IV 958, 13

6 DOUGHTY I 349; MUSIL I 297.

7 DOUGHTY I 382; II 297; MUSIL III 259

8 DOUGHTY II 297.

of expressions for the actual digging. The verb بَأَرَ (*a*) inf. بَأْر and VIII[1] "to dig a well" *Lis.* V 98, 13; *Tāǧ* III 23, 27; Yāḳ. I 430, 6 seq. is derived from *bi'r*; its by-form اِيتَبَرَ[2] is due to metathesis.

أَثَّلَ V in the verse which *Lis.* XIII 9, 8 ascribes to Abū _u'aib, but which in the *ZDMG.* XVIII 235, 2 with a slight variation is ascribed to Abu-l-Aswad ad-Du'alī, means the same thing[3]:

وقد أَرسلوا فُرَّاطَهُمْ فَتَأَثَّلُوا قليبا سَفاها كالإماء القواعِدِ

"And they had sent out their preparers who dug a well[4], and the earth thrown up from it resembled seated slave girls".

As we see from the verse and as one would suppose, the earth from the shaft is piled up round the opening, but at a little distance from the edge, which remains level with the ground; this is the case with all desert wells (DOUGHTY II 465). This "thrown up earth" ثَلَّة[5] answers many purposes; it acts as a prevention for man and beast against falling in—a danger which in spite of this has not vanished entirely, as Lady BLUNT (*Bedouins* I 75) herself found out—but more than that it prevents the rain from destroying the wells, it prevents the stormdriven sand from stopping them up and it also prevents the urine of the drinking animals from flowing into them. The pl. is ثُلَل according to the *Ḳām.*; the reference is missing in *Ġauh.* and *Lis.*; *Tāǧ* apparently also means the NF *fu'al* by ج ثلل كصرد. BROCK., *Grundr.*, I 429b would be the richer by one more example, if it is not preferable to think the forms are derivations from different dialects into the written language. Attention should be drawn to the note to *Huḏ* 44, 5 giving, to be sure, a different meaning of ثَلَّة.

The equation حَفَرَهَا = هزم البئرَ (*Lis.* XVI 91, 10; *Muḫaṣṣaṣ* X 42, 10; Yāḳ. IV 973, paen.) should be traced back to the above quoted

[1] *Muḫaṣṣaṣ* X 40, 16; in the literature: *Chron. M.* I 440, 15.

[2] In a figurative sense in a line of al-Kuṭāmī: *Lis.* V 99, 1 (*Tāǧ* III 23, 33), for which BARTH reads √'mr VIII in the *Dīwān* 29, 39.

[3] As well being quoted: *Muḫaṣṣaṣ* X 42, 9; Yāḳ. I 116, 1; *Muǧmal*, *Tāǧ*, s. v.

[4] A grave is meant.

[5] *Muḫaṣṣaṣ* X 45, 2; *Muǧmal*, s. v.; *Lis.* XIII 95, 7; *Tāǧ* VII 246, 34 a ḥadīṯ; *Lis.* III 14, 18 (context). The word means a) the earth which is taken out of the well and b) the earth wich is heaped round the mouth. Thus the verb ثَلَّ (*u*, inf ثَلّ "to throw up earth out of the well" (lexx.)

ḥadīṯ إنّها هَزْمَة جبريل "It is a stamping of the feet on the part of Gabriel".

The original meaning "to make an impression, a deepening" shows itself more clearly in بئر هَزِيمة, which is derived from the same root (*Tāǧ* IX 103, 8 f. b.; *Lis.* XVI 91, 10); pl. هَزَائم (*Muḫaṣṣaṣ* X 38, 12; *Tāǧ* and *Lis.* l. c.). It is explained as "a well which has been broken through the rock, so that its water gushes forth abundantly". Besides the lexicons, Bakrī 438, 16 quotes the verses of aṭ-Ṭirimmāḥ[1]:

أنا الطِرِمّاحُ وعَمّى حاتمُ وَسْمِى شكىٌّ وّلسانِى عارِمُ
كالبَحْرِ حين تَنْكَدُ الهزائمُ

"I am aṭ-Ṭirimmāḥ, my father's brother is Ḥātim, my mark with the brand (of reviling) is a cause of pain and my tongue is sharp; (in generosity) am I like the sea, at the time when the deeply bored (and therefore abundantly gushing) wells threaten to fail".

The shape and width of the shaft of different wells vary very considerably. The diameter of the opening fluctuates between 70 cm,[2] 3 ft (ca. 91 cm)[3], 80 cm—2 m[4] and 3 m.[5] EUTING even gives the breadth of the Semāḥ well in Ḥāyel (*Reisen* II 22) as 4 m, while according to WÜSTENFELD[6] the largest well of Sajāla is "9 cubits wide". The shaft is generally round. but is sometimes, mostly in Syria, four cornered.[7]

Again, it is not absolutely necessary for it to be vertical, leading straight to the bottom: the rock often forces the digger to abandon his original direction and find a softer surface by the side. For the same reason, sometimes, the opening of the well is very narrow, although on the other hand the lower part is made wider as soon as a softer stratum is reached: thus a large basin is constructed, in which the spring or subterraneous water can collect.

1 The man in question is not the famous poet Ṭirimmāḥ b. Ḥakīm, but he is the son of 'Adī; cf. Ibn Dur., *Išt.*, 231, 11.

2 MUSIL II,1, 194.

3 PALGRAVE 59, ult.

4 MUSIL I 297. 5 Ibid II 1, 165.

6 *Die von Medina auslaufenden Hauptstraßen*. p. 19, note 2.

7 ROBINSOHN and SMITH, *Palästina und die südlich angrenzenden Länder*, II 608 seq.; MUSIL II,2, 96; BLUNT, *Pilgrimage*, I 137.

According to SCHICK (*ZDPV* I 136), the openings of the cisterns near Jerusalem, which are similar to the wells, are only 2 ft. (ca. 61 cm) in diameter, while the lower part is hollowed out in the shape of a flask. The mouth of "Jacob's well" is so narrow that only one man at a time can get down it (GUTHE, *Bibelwörterbuch*, s. v.). One of the results of these narrow mouths is that the sun hardly penetrates to the water, so that it remains fresh. The "hard ground of the well which is encountered when digging" is called مَسَكَة or مُسْكَة (*Lis.* XII 379, 3; *Tāǧ* VII 177, 24; *Muḫaṣṣaṣ* X 40, 20). It strengthens the shaft of the well and makes any artificial support unnecessary. An illustration of this is the second meaning "a well with a firm foundation, which makes further lining unnecessary". (Besides the passages quoted, see also Muṭarr. II 185, 2; pl. مَسَك resp. مُسَك).

On the other hand soft sand sometimes makes it necessary to dig down in the shape of a funnel[1], as the sand would not stand firm above a cavity. The expressions for such constructions are to be found in the section on Epithets below. After a time it can be seen whether success will crown the work, or whether they" have stumbled on sandstratum which does not conduct water, or whether bad gases prevent further digging": the Arabic term for both these exigencies is أَسْهَبَ.[2]

The word عَقَا (*u*) inf. عَقْو[3] and VIII means "to continue digging until water is reached, whether it be from the bottom of the shaft or from the walls at the side".[4]

By دَحَلَ (*a*) inf. دَحْل[5] is meant that someone "hollows out the sides of a well in order to collect whatever water may be found there". The normal course, however, is that the subterraneous water is reached at the lowest point of the cavity, so that "the first gush"

---

1 With a stony base: MUSIL III 13.

2 *Lis.* I 459, 9; *Tāǧ* I 304, 21; *Fikh al-luġa* 289, 9; cf. *Muḫaṣṣaṣ* X 41, 8; *Tāǧ* V 230, 14.

3 *Lis.* XIX 311, 19; *Tāǧ* X 249, 4 (Hal. al Aḥm. 366).

4 BURTON, *Pilgrimage*, I 374: "in some places the stony sides give out bubbling springs".

5 *Lis.* XIII 253, 13; *Tāǧ* VII 319, 8.

قَرْح and قَرِيحَة (*Lis.* III 393, 1; *Tāğ* II 205, 34; *Asās,* s. v.; *Muḫaṣṣaṣ* X 41, 6) pours forth here. I believe that the same meaning is conveyed in the proverb[1]: قَرِيحَةٌ يَصْدَى بِهَا المُقْتَرِحُ. In spite of the quite different explanation of the Cairo edition, I would translate it: "The first gush of water, which causes greater thirst to him who digs the well". If this be so, the meaning given in the *Proverbia* can be struck out. The meaning is perfectly clear: riches do not make happiness (Maid.: يضرب لِمَن يتعب في جمع المال ثمّ لا يَحْظَى به). *Karīḥa* is also found in Abū Zaid's *Kitāb al-Maṭar* p. 114, 12 and, metaphorically used: "the first outpourings of a poet", Aus b. Ḥağar 43, 30 (cf. FISCHER in *ZDMG.* 49, 136), "new style of rhetorical outpourings" aš-Šarīšī to al-Ḥarīrī, *Mak.*, 2nd ed., p. 7, 6. The verb قَرَحَ البِئْرَ (*a*) inf. قَرْح and VIII[2] is formed from the same root, "dig a well at a spot where no water had been found or where no one had dug before". نَبَط[3], pl. pauc. أَنْبَاط, and mult. نُبُوط[4] "water firstly coming in sight" is a synonym for *karīḥa*; from this is derived the meaning "well whose water has become visible through digging". (Ğauh.; *Lis.* IX 287, ult.; *Tāğ* V 230, 20; *Kāmil* 568, note l: pl. أَنْبَاط). Further nouns of the first meaning are نَبِيط (*Lis.* IX 287, 22; *Tāğ* V 230, 19) and نُبْطَة (*Lis.* IX 287, 16; *Tāğ* V 229, 31). The verb نَبَطَ (*i, u*) means "to bubble forth", inf. نَبْط and نُبُوط; the II., IV., and X. form "to reach water by digging and bringing it to the light of day".[5]

A simple desert well, therefore, consists of nothing else but a shaft-like dug out hollow, at the bottom of which water collects, which can be drawn. Primitive wells of this kind are to be found in great numbers all over the Arabian peninsular. MUSIL gives pictures in II/2, fig. 128 and III, fig. 48.

1 Maid. II 284/101; ed. Kairo II 45, 18.

2 *Asās*, s. v.; *Tāğ* II 206, 32.

3 Ibn Dur., *Ist.*, 236, 13; *Lis.* IX 287, 13; *Tāğ* V 230, 18.

4 *Lis.*, l. c.; *Tāğ* V 229, 12 and 31.

5 For all the verbal forms cf. *Tāğ* V 229, 13. 32; 230, 12 (where form V is also admitted = *Lis.* IX 287, 15 seqq.); for the form IV further: Faiy.; *Muḫaṣṣas* X 41, 1; literature: *Huḏ.* 66, 4; *Ham.* 386, paen.; Abdollatiphi *Hist. Aegypti compend.*, ed. WHITE, Oxonii 1800, 90, 2; for the X. form Faiy.; *Muḫaṣṣaṣ* l. c.; literature: Ru'ba 31, 44

II. THE STRENGTHENED WELL.

It is obvious that a well of this kind, which is constructed to answer the needs of the moment, will not remain in working condition for long, and will be in danger of falling in. In very early times, therefore, the easily destroyed sides of the shaft were artificially strengthened. Already at the time of the Old Testament, people knew how to line a shaft with brickwork; v. BENZINGER, *Hebraische Archaologie*, 207. This protection was introduced whenever one intended to make use of a well for a long time or to use it again after a short interruption. The upper edges are peculiarly endangered, because if consisting of soft earth they are easily broken. In consequence v. OPPENHEIM[1] tells us: — "The well is sometimes lined with bricks, especially around the edge". But a wall from top to bottom and free of joints might have dubious results; for as we have seen, a considerable number of wells obtain their water from the fine veins, through which the shaft cuts its course. This supply would be lost, if the brick-lining were too exact. But we need not concern ourselves with that point, because an ordinary Arab is hardly in a position to construct an impermeable brick cylinder. In those cases where a European translation speaks of "masonry" or the like, a casing with stones which is very seldom cemented with real impermeable material, is meant. Where it is possible to prevent the well from falling in without resorting to lining, this is done; also whenever the shaft has been hewn out of the rock, the brick lining is lacking.[2] Similarly by filling up the gaps in a loamy surface, sufficient strength is obtained.

Before deciding to line the inner walls of the shaft, it is necessary to find out wether the cavity is large enough for the purpose, for it must be remembered that the lining will lessen the diameter of the well by twice its thickness. Besides the ordinary اِتَّسَعَ, which serves as a glossary in the dictionaries, the phrase for "the cavity of the well was wide" ist the verb جَخِرَ جَوْفُ البئرِ (*a*) inf. جَخًى[3]. In the

---

[1] *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, I 261

[2] MUSIL II,2, 96; *ZDPV* I 137; Kazwīnī II 80, 3 seq.;

[3] *Lis.* V 188, 23 seqq.; *Tāǵ* III 88, 34; *Muḫaṣṣaṣ* X 41 19 seq.

transitive جَخَرَ (*a*) inf. جَخْر. the word means "to broaden the upper part of the well" (*Tāǧ* III 89, top); II. and IV. forms mean the same, the last also "to bring forth water on a spot where there is no well". For all the derivatives of the root see the lexicons, as I know no examples of the literature.

In sparsely vegetated Arabia the most important building materials are loam and field-stones. In the northern border zone of the peninsular, the Arabian population learnt first from the higher civilisation of Babylon and later from those of Byzantium and Persia the art of using sun-dried bricks[1] The same are to be found in 'Omān.[2] Otherwise building is done either entirely with pounded loam, which is left dry as a finished building[3], or else with rubble stone, for the binding of which mortar is used; this is prepared from different minerals. NIEBUHR tells us of Mešhed 'Alī[4]: "On one side of the town the soil is so full of chalk that it is only necessary to heap up the dust with the sun-dried dung and then to burn it in order to obtain good chalk for building purposes". On the south Arabian coast mortar is made from calcinised coral[5] and in eastern Arabia from a mixture of clay, straw and pebbles.[6] Clay, however, is the foremost cement in the greatest part of the peninsula. In emergencies holes of a well are filled in with it. As far as possible all stones which are found in the neighbourhood of a well, are made use of; thus we have the most varying statements about the different stones used. To mention a few: in the vicinity of al-Ḳasīm basalt blocks[7]; near Mecca lavastone[8]; in the 'Anaza district sandstone[9]: and on the south west coast coral.[10] These stones are roughly hewn and then piled one on top of the other, in which case clay *ṭīn* is used to finish it off,

1 ZIMMERN, *Akkadische Fremdwörter* 31; EUTING I 96 (Kāf)
2 WELLSTED, *Reisen*. I 270
3 DOUGHTY I 23; 143; EUTING I 179
4 *Reisebeschreibung*. II 256
5 WELLSTED. *Reisen*. II 323
6 Ibid. I 270
7 DOUGHTY II 304; 465
8 Ibid II 476.
9 Ibid II 355
10 WELLSTED, *Reisen*. II 147

although often it is lacking altogether. (DOUGHTY I 104 seq.: "The well-lining of rude stone courses, without mortar . . .".) Only in the civilised districts like Palestine cement is used to any large extent; cf. SCHICK, *Die Wasserversorgung Jerusalems,* in *ZDPV* I 137 seq. and 175.

In *Islam* IV, p. 318, HESS gives a clear picture of what the inner of a large desert well looks like (cf. also *Islam* V 118). An artificial "sand-stuffing" is let in between the stone wall and the real wall of the cavity, which increases the durability of the walling and at the same time acts as a filter to the water flowing through it.

The technical expression for "lining the walls of the well with stones" is طَوَى[1] (*i*) inf. طَىّ[2]. Taking the lining of a well as an analogy, Hell is described thus فإذا هى مطويّة كَطَىّ البئر: "look, it is lined with stones like the wall of a well", Buh. I 284, 17 = II 442, 5. The use of the picture shows the familiarity of the sight to Moḥammad's followers.

Many people[3] would like to derive the name of the tribe Ṭaiyi' from this root *ṭwy,* because its founder Ṭaiyi' b. Udad "was the first who lined the drinking places with walls", an etymology, however, which Ibn Ǧinnī[4] already rejects and rightly so

Ṭawā in the lexicons is used to explain the word زَبَرَ (*u*)[5] "to cover the inside of a well with stones". The inf. زَبْر "casing" in a concrete form in its turn means "the stones, the brickwork". The modern use in Neǧd of زَبْر "bank of loam" points to the conclusion

[1] Faiy., *Asās.* s. v.; Ibn Dur., *Ist.* 228, 4 seqq.; *Lis.* XIX 243, ult.; *Tāǵ* X 230, 8; in the literature: *Ham.* 292, 16; Ḳazwīnī II 80, 3 seq.; Yāḳ. IV 574, 6.

[2] Besides the abstract n. act., طَىّ also means the concrete stone-work itself, as is distinctly shown in the following passage: al-Aʿšā in Zamahš., *Lex.*, 95, 1; further examples Ḳazwīnī II 80, 20; v. the Raǵaz line under حَامِيَة p. 69; Šammāḫ p. 25, 4, where the vocalisation is falsely given as طِىّ instead of طَىّ; the scholion البئر should also be cancelled; *Lis.* VI 336, 20 and *Tāǵ* III 453, 6 a. f. both read الصَّخْر in the verse instead of الطَّىّ of the *Dīwān*; LANDB., *Hair.*, 313, 4, correct "ضفر البئر correspond au classique طىّ" instead of طوىّ.

[3] Hamzae Ispahensis *Ann.* libri X, p. 124, 4 seq.; Ibn al-Kalbī in Ibn Dur., *Ist.*, 228, 4.

[4] *Muḳtaḍab* 5, 13.

[5] *Lis.* V 402, 5 f. below; *Tāǵ* III 231, 15 seqq.; Ibn Dur., *Ist.*, 30, 5; *Muḫaṣṣaṣ* X 42, 13.

that clay also plays an important rôle in this "building with stone" (see EUTING II 18).

ضَرَسَ (*u, i*) inf. ضَرْس[1]. The original meaning seems to be that introduced with وقيل: — أن تَسُدَّ ما بين خصاص طَيِّها بحَجَر "to fill up the spaces between the brickwork with stones", obviously with lumps of stone concrete. This meaning is best convenient to the name ضِرْس pl. ضُرُوس[2] given to the stone, a name which can easily be explained as a metaphorical use of ضِرْس "molar tooth".

The above mentioned verb (ضرس) must therefore be regarded as denominative in its connection with the well. Later on the use of the verb was expanded to mean "encasing a well with stones" (Lexx., l. c.). Referring to *Tāǧ* LANE gives for ضَرِيس the meaning "Stones (like backteeth أضراس) which are used to line a well".

Another name for the "stones of the casing" is حَامِيَة pl. حَوَامٍ[3]. The underlying meaning "something which protects" refers to the casing, which protects the shaft from earth, and not as Ibn Šumail says to "large masses of rock which are placed in the last parts of the casing, if it falls out through age: they dig out hollows, and build them therein, so that they suffer not the earth to come near to the casing, but repel it" (LANE). One thing is certain: stones which are laid facing the inside are also expressed by حامية; v. the Raǧaz[4]:

كَأَنَّ دَلْوَيَّ تَقَبَّبَانِ بَيْنَ حوامِي الطَّيِّ أَرْنَبانِ

"My two buckets are like two hares, as they swing to and fro between the stones of the casing".

The pl. tantum أُعْقاب means "earthen ware fragments which are

---

1 *Lis.* VII 425, paen; *Tāǧ* IV 175, 2; *Muḫaṣṣaṣ* X 43, 4.

2 *Lis.* VII 425, 5 a. f.; *Tāǧ*, l. c.

3 *Fiqh al-luġa* and (probably in connection herewith) *Lanā* No. 1329 state الخَانِيَة الحجارة تُطَوَّق بها البئر. A footnote of the first work gives the variant الجانيه. The Cairo edition of *Fiqh al-luġa*: الحامية الحجارة تُطْوَى بها البئرُ shows, however, that both are errors.

4 *Muḫaṣṣaṣ* X 43, 19; *Lis.* XVIII 220, 1; *Tāǧ* X 99, ult. In connection with this word Prof. ZIMMERN has been kind enough to draw my attention to the same nominal form and primary meaning in the Hebrew word חוֹמָה "wall".

used to fill up the space between the real wall of the cavity and the casing, as well as the crevices between the stones of the latter thereby strengthening it". Thus it corresponds to what we have already met as the "sand-stuffing".[1] Under ordinary circumstances, however, pottery-fragments were not to be had in sufficient quantity, as can be seen from al-Ḫalīl's[2] definition of the word: أَعْقَبْتُ طَيَّ البئر بحجارة من ورائها وعَقَّبْتُهُ. and so stones were used.

This "stone stuffing between the wall of the shaft and the casing" is also called جِمَاش[3]. From this is derived the verb جَمَشَ (*i, u*) inf. جَمْش (? it is not to be found in the dictionaries in this connection) "to place a *ǵimāš*-stuffing between side and casing". The object of so thick a walling is obviously not merely to increase the security but also to serve as a conductor of water near the well.

We have already heard of a well shaft which becomes narrower the deeper it goes. A well-built casing does not necessarily require sloping sides to make it stronger, yet lined wells with conically shaped shafts do not seem scarce, as Arabic has its own word تَعَقُّد for "the fact that the lower (narrower) part of the brickwork is receding (from the wall of the cavity), while its upper part is drawing near the widest extension of the shaft"; Abū 'Ubaid[4]: أَن يخرج أسفلُ الطيّ ويدخل أعلاه إلى جراب البئر.

The discomfort of breaking through a stratum of rock which happens to be on the surface in order to make an opening wide enough to admit of casing, can be avoided, as has been done with Jacob's well[5], by digging the mouth of the well the width of a man and not hewing out a wider cylinder until a softer material has been reached.

Now that we are thoroughly acquainted with stone as a material for casing, let us turn our attention to the use of wood for the same purpose. A report of DOUGHTY, II 329, shows that it is still used to-day, i. e. in the vicinity of oases where wood is to be had: "By-wells

[1] *Lis.* II 108, 14 seqq.; *Tāǵ* I 394, 30 seqq.; *Muḫaṣṣaṣ* X 43, 7.
[2] *Muḫaṣṣaṣ* X 43, 11; cf. *Lis.* II 108, 10 and 17; *Tāǵ* I 394, 27 and 32.
[3] *Lis.* VIII 163, 12; *Tāǵ* IV 290, 21; aṣ-Ṣaġānī vocalises جُمَاش at the latter passage.
[4] *Muḫaṣṣaṣ* X 43, 13; *Lis.* IV 291, 19; *Tāǵ* II 428, 35.
[5] GUTHE, *Bibelwörterbuch*, s. v.

.... are digged like wide sand-pits to the clay level, and they fence the sliding sides of sand with fagot-work". A mixture of wood and stone is also used. Old Arabic عَرَشَ (*i, u*) inf. عَرْش[1] means "to encase (a well) with stones as far as a man's height and to cover the remainder of the shaft with building wood"; this wooden covering is called عَرْش pl. عُروش: cf. below (see Index).

كَرَا (*u*) inf. كَرْو[2], which in the first instance means "to dig" and in this case at times appears as a verb ult. *y* (cf. the lexicons; for the regular modern Syrian form *kirāya*, "cleansing a well", v. *ZDMG.* XXII 173, 12), signifies in particular "to line a well with trees, namely *ʿarfaǵ*[3], *nuʿām*[4], or *sabat*"[5], from which a lined well becomes a بئر مَكْرُوَّة. The statement of *Lis.* XX 83, 12: وَطَوَيْتُها بالحجارة must, of course, be judged in the light of *Tāǵ* X 313, 32: وأمّا طَوَاها طَيًّا فبالحجارة i. e. only the verb طَوَى refers to the casing of s t o n e s.

A "barrel shaped wooden enclosure, with which the lower part of the well (which holds the water) is surrounded so that the earth shall not be washed away", is called وَشْب pl. وُسوب[6]. LANE saw such planks of sycamore wood at the bottom of wells in Egypt, where they are called *ḫinzīra* (LANE, s. v.). According to Ibn Dur. in FREYTAG *wasb* should be a Yemenite word, but it is missing in ʿAẓīm-uddīn Aḥmad's edition of *Šams al-ʿulūm* by Našwān b. Saʿīd.

Finally, place might still be found for the word إبالة[7], from which is derived أَبَلَ البئرَ "to provide a well with an *ibāla*"; in the ordinary way *ibāla* means "a bundle of firewood". Might one substitute "brush-wood, fagot-hurdle" for it and then translate "he provided the well with fagots"? The lexicons l. c. define إبالة as شَيْءٌ نُصَدِّرُ به البئرَ, but the expression تصدّر remains unintelligible to me (Prof. FISCHER suggests: "to provide with something at the beginning").

---

1 *Muḫaṣṣaṣ* X 42, 13 seq.; *Lis.* VIII 204, 15 seqq.; *Tāǵ* IV 321, 31 seqq.

2 *Muḫaṣṣaṣ* X 43, 5; *Lis.* XX 83, 11 seqq.; *Tāǵ* X 313, 31 seq.

3 v. Lane.

4 Unknown to me apart from the note Yāḳ. IV 794, 6.

5 LANE; WAHRMUND: Aaronpflanze (arum arisarum); LÖW 239.

6 *Muḫaṣṣaṣ* X 43, 16 (Ibn Dur.); *Lis.* II 296, 14; *Tāǵ* I 503, 2 f.

7 *Tāǵ* VII 201, 14; *Muḫaṣṣaṣ* I 5[illegible], 6; (missing in *Lis.* in this meaning); the Turkish Ḳāmūs is also not very helpful.

Tāǵ has apparently been guessing when he continues وهو نَحْوُ الطى. Doughty's remark, above, showed us that the Arabs are acquainted with the use of fagots. A well provided with an *ibāla* is called مَأْبُولَة (Lexx., l. c.).

III. THE ENLARGED WELL IN A PERMANENT SETTLEMENT.

The work is somewhat more comprehensive than in the cases already treated, when a peasant or town inhabitant wishes to construct a well, in order to manage the irrigation of his large or small plantation. Under these conditions a primitive, easily scooped out cavity is not sufficient, because considerable quantities of water must always be available; again he is tied to the surroundings of his fields, since conduits, which, indeed, often run through a wide enough area, make irrigation very expensive and jeopardize the productiveness of the work. As we have seen already, the construction of a well is a very laborious task, and a peasant is seldom in the position to overcome the difficulties alone or merely with the help of his family; he must, therefore, call in all his neighbours and friends and invite them to co-operate: أَحْفَرَهُ بِئْرًا "he helped him to dig a well" *Tāǵ* III 152, 2; as to the X. form belonging to it, I can only find it in LANE from Ibn Ma'rūf's *Kanz al-luǵa*: "he begged for his help in digging a well". (Of course, it is necessary to distinguish from it X. form in the sense: "he begged for permission to dig a well at a certain spot", and IV.: "he gave permission for the construction"; both *Kāmil* 90, 9.)

DOUGHTY II 112 speaks generally on similar cases of "mutual aid". As some people were singularly gifted in the construction of wells and possessed to a high degree an eye for the choice of a spot, it was quite comprehensible that many people asked their help so that a trade was easily evolved from their activities. Already under Bedouin conditions the "waterfinders" enjoy special regard[1] without them using their office as a trade, as they did later in the towns

[1] WELLHAUSEN, *Reste arab. Heidentums*, 2nd ed., 140.

DOUGHTY I 550 writes of the latter class: "I heard them talk of hiring cunning persons from al-'Ally to search for springs", and again II 401 of "well-steyners and sinkers".[1] For the classical period we have several witnesses to this work. "Cette decouverte des eaux fut sous Mo'āwia la spécialité de l'Omayyade Ibn 'Āmir" LAMMENS[2] writes. The verse of Suwaid al-Marāṯid al-Ḥāriṯī[3], which RÜCKERT[4] declares to be proverbial, proves the existence of the profession of digging wells. Jews[5] are employed to repair the brick-work of the Tabūk well. A surname full of honour is that of جَوَّاب[6] "well-digger". In Palestine, the בִּיָּר was to a certain extent a public official.[7]

Although we have now proved the existence of a profession of well-construction in Arabia, in general it is not possible by lexicographical means to distinguish between professional and personal activities: on the contrary the decision must be made in each case; v. also the word بَيَّار given by DOZY from the *Vocabulista* and the proper name of *Ibn 'Abbār*, e. g. in Gloss. Makk.

Mention must, however, still be made of قِنْقِن or قُنَاقِن, pl. قَنَاقِن. The Arabian philologists already recognised the word as Persian.[8] It is a derivative of the root كندن "to dig"; the original Arabic meaning is "water-digger, who is in a position, by means of various phenomena, to determine the presence of subterraneous water": cf. az-Zamahšarī's explanation in *Asās*, s. v.: ورجلٌ قُنَاقِنٌ يعرف مقدارَ الماء في باطن الأرض فيحفر عنه. Also used in the same way in the half line of aṭ-Ṭirimmāḥ's (Lexx., l. c.):

وَيُنْصِتْنَ لِلسَّمْعِ انْتِصاتَ القَنَاقِنِ

"and they wait breathlessly listening, as water-diggers wait in suspense, as they seek for water".

---

1 According to EUTING I 90, "beraz" is the name of one who seeks a well

2 *Le Berceau de l'Islam*, I, Rome 1914, p. 34.

3 *Ḥamāsa* (FREYTAG) 386, paen.

4 *Ḥamāsa*, Stuttgart 1846, No. 268, v. 2.

5 LAMMENS, op. cit., 43.

6 *Nag.* 242, 7.

7 KRAUSS, *Talmudische Archäologie*, I 79, ult. seq.

8 *Lis.* XVII 230.3; *Tāǵ* IX 315.17; *Mu'arrab* 119, 2.

Through putting aside the inherent meaning of the Persian "to dig", it was first used for finding water without perception of the eyes and then later for "the man who can recognise through listening the presence of water in a well, be it far or near" (Lexx., l. c.). From this is derived the use of قناقن for Solomon's hoopoo, "which could see water under the earth as if in a glass".[1]

Through a popular etymological confusion between قُناقن and قَنَّاء, the professional name of the "builder of aqueducts", which is derived from قَناة, a mutual change of meaning was effected. قَنَّاء was given the meaning of that root, as can be seen from al-Mubarrad's use of it *Kāmil* 568, 15 when describing the hoopoo, which, naturally, cannot be a "builder of aqueducts" but is "able to find out subterraneous water". On the other hand قُناقن became related in meaning to قناة, so that al-Ḫalīl has been seduced to define (*Muḫaṣṣaṣ* XII 35. 5 a. f.): الدليل الهادى البصير بالماء تحت الأرض فى حفر القُنىّ. The faulty use of قَنَّاء in the *Kāmil* was already recognised by Abu-l-Ḳāsim 'Alī b. Ḥamza (d. 375)[2], for he considers this expression a mistake, but unjustly lays it at the door of al-Mubarrad, since the mistake will probably be older. Abu-l-Ḳāsim wishes to substitute the correct قُناقن for it, and we must, therefore, as v. KREMER suggests (l. c.), look upon it as a copyist's mistake that the Ms. has قَنَافِر, a form for which there is no other quotation at all.

Once the position of the well has been chosen, the ground work commences, which, in general, follows the same course as we know already: but besides the simple digging stick, there are others with iron tips. Again the rock is split by the simple device of pouring cold water on it, after it has been heated by fire, a practice which is very ancient.

For examples of modern times cf. DOUGHTY II 112 and v. LANDBERG, *Ḥaḍramoût*, 290, 9 seqq.; examples of older times are given by RESCHER, *Islam*, IX 120 (here, however, it deals with military undertakings on a large scale).

Once the cleft is made, it is possible to break the rock and dig

[1] az-Zamaḫšarī, *al-Kaššāf*, to Sura 27, 20

[2] KREMER, *Beitr.*, II 465

out the rubbish from the cavity. Several expressions prove that it was not an uncommon occurrence to pierce a rocky surface when laying a well. قَاضَ (*i*) inf. قَيْضٌ, which originally meant "to break through the egg-shell" (a young bird), has been gradually changed until it was used for "hollowing the well out of the rock"[1]; further derivations s. Index. Although in many cases it is possible to lay the foundation of the well in the rock itself, it is often necessary to force a passage right through and under the hard stratum in order to obtain the water collected there[2]: خَسَفَ البِئْرَ (*i*) "he dug the well through the rocky ground and reached a continuous supply or a permanent spring"[3] خُسْفٌ means "the source of a thus established well"[4] as well as it is used as a *maṣdar*. The natural sequel, that a permanent flow keeps the well fully supplied with water, is brought out in the meaning the word next assumes, with the result that the Hudailite Sāʿida can use the plural of the nom. loci of this word مَخَاسِفُ purely in the sense of "water springs"; see the verse given by LANE, s. v., cf. Index for the whole root.

The word عَقَمَ VIII is also noticeable in the construction of a well: "to lay a trial well after digging a fairly deep shaft i. e. to dig a little further, in order to determine the taste of the water; if it be sweet, then the construction is continued, if not, it is at once abandoned".[5]

We have already seen on p. 55 that the soil and earth etc. which is dug out, is piled up round the mouth of the well. In the case of a large well, however, where a beast of draught shall be employed, all this waste material is used to make an inclined plane for the animal: the highest point of the course is at the edge of the well, the lowest, the farthest from it in radial extension.

According to LANDBERG, *Hadr.*, 289, 2 seq., the slope is so long that the ox is no longer visible when it reaches the lower end. As

1 *Lis.* IX 91, 14; *Tāǵ* V 81, 17; *Muḫaṣṣaṣ* X 41, 3.

2 Many large wells are constructed in this way: as-Sakīk (EUTING I 93); al-Haddāǵ in Taimā (CARRUTHERS, *Journal of the R. Geogr. Soc.*, 1910, I 239).

3 *Lis.* X 415, 2; *Tāǵ* VI 84, 32.

4 *Lis.* l. c., *Tāǵ* VI 85, 3.

5 *Muḫaṣṣaṣ* X 41, 9, *Lis.* XV 308, 8 seqq.; *Tāǵ* VIII 403, 28.

the "inclined plane" is not built convexly, the meaning must be that the animal is not visible to an eye which is on a level with the edge of the well; even so, the descent seems very steep to me and only possible with a very long course. In any case, the assertion in this generalisation is untenable. WELLSTED'S[1] statement that the slope has a declivity of 15°. seems much more probable. This system of the inclined plane is to be found to this day throughout Arabia[2]. At times, several courses are constructed round the well either parallel to one another or else in the form of rays.[3] For the names of these see the end of this treatise.

(To be continued.)

[1] *Reisen*, I 193.

[2] NIEBUHR, *Reisebeschreibung*, I 316. DOUGHTY I 292.

[3] From al-Haddāǧ well in Taimā 90 camels could draw water at the same time; CARRUTHERS, l. c., 239; GUARMANI 164.

DAS *KITĀB AL-LĀMĀT* DES AHMAD IBN FĀRIS.

VON

G. BERGSTRÄSSER (Heidelberg).

Die Bibliothek al-Malık az-Zāhır in Damaskus[1] besitzt außer ihren großen Schätzen — vor allem dem wohl einzigen vollständigen Exemplar von Ibn ʿAsākir's Riesenwerk — eine Menge kleinerer Unica, die zumeist in der Abteilung *Maǧāmīʿ* vereinigt sind. Von deren Reichhaltigkeit gibt das kurze Inventar von Ḥabīb az-Zaiyāt[2] keine ganz ausreichende Vorstellung, da er nur die einigermaßen vollständigen literarischen Texte und auch diese nur in Auswahl verzeichnet, aber auf die zahlreichen eingestreuten Fragmente arabischer und nicht-arabischer Bücher auf Pergament nur summarisch hinweist und die vielen eine Untersuchung besonders verdienenden Urkundenblätter u. ä. gar nicht erwähnt.

Meinen Aufenthalt in Damaskus Frühjahr 1918 benutzte ich außer zu arabischen und aramäischen Dialektstudien auch zu einer Durchmusterung eines Teils der Bestände der *Ẓāhirīya*. Dabei fiel mir in *maǧmūʿ* 71 die Handschrift des *Kitāb al-Lāmāt* von Aḥmad ibn Fāris zunächst wegen ihrer eigenartigen und altertümlichen Schrift, dann auch wegen des Verfassers und des Inhalts auf, und ich benutzte die Gelegenheit, sie zu photographieren. Da bisher weder von Ibn Fāris noch von einem der älteren Gelehrten von Kūfa eine grammatische Schrift zugänglich geworden ist, schien mir der Text die Herausgabe zu verdienen, zumal er trotz seines geringen Umfangs unsere Kenntnis der kūfischen Lehren in einigen Punkten erweitert

1 Vgl. Baedeker, *Palästina und Syrien*, 7. Aufl., 1910, S. 295.

2 *Ḫazāʾin al-kutub fī Dimašq wa-ḍawāḥīhā*, Kairo 1902, S. 27—40. — Der offizielle Katalog (*Siǧill ǧalīl yataḍamman taʿlīmāt al-maktaba al-ʿumūmīya fī Dimašq* . . Damaskus 1299) berücksichtigt den Inhalt der Sammelbände überhaupt nicht.

und die wissenschaftliche Richtung seines Verfassers deutlicher erkennen läßt. So bringe ich ihn im folgenden auf Grund meiner Photographien zum Abdruck.

Über das Äußere der Handschrift kann ich Genaueres leider nicht mitteilen. Der Titel, von gleicher Hand wie der Text, lautet: كتاب اللامات عن الشيخ الاديب الفاضل الاريب ابى الحسين احمد بن فارس بن زكريا. Dieselbe Hand hat auch den ältesten Besitzvermerk geschrieben: كُتِب لابى نصر احمد بن محمد بن الفضل الصفار نُفِع به. Zwei weitere Besitzvermerke lauten: لمحمد بن الحسين بن عبيد الله صاحبه محمد بن محمد بن الحسن مُتِّع به طويلا und البرجى[1] نفعه الله به. Schließlich trägt das Titelblatt den Vermerk وقف بالصيانة (?). Der Text beginnt auf der Rückseite des Titels und läuft bis auf die Rückseite von Blatt 7; die Vorderseite von Blatt 8 trägt in viel jüngerer Schrift eine nicht zugehörige Notiz. — Leider ist die Handschrift nicht datiert. Der Versuch liegt nahe, diesen Mangel mit Hilfe der Besitzvermerke auszugleichen, und sehr verlockend wäre es, zu diesem Zweck den Abū Naṣr Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-Faḍl aṣ-Ṣaffār, für den das Heft geschrieben ist, mit dem von Yāqūt, *Iršād* II 87 behandelten Abu-l-Faḍl Aḥmad ibn Muḥammad aṣ-Ṣaffār zu identifizieren; wir bekämen dann mit seinem Todesjahr 416 einen Terminus ante quem. Leider aber ist dies bestenfalls eine Möglichkeit, und nicht irgendwie beweisend. Daß wir aber mit dieser Ansetzung nicht fehl gehen würden, zeigt die hohe Altertümlichkeit der Schrift. Leider fehlt es uns ja immer noch an allen Hilfsmitteln zur exakten Zeitbestimmung von arabischen Handschriften; man ist gezwungen, nach dem allgemeinen Eindruck und ganz vagen Altersgrenzen einzelner charakteristischer Merkmale zu urteilen. Auch so wird man kaum bestreiten können, daß die Handschrift nicht viel nach 400 geschrieben sein kann: die mir bekannten nächstverwandten Handschriften[2] sind z. T. sogar

---

[1] Ohne Punkte, am wahrscheinlichsten wohl so; vgl. Dahabi, *Muštabih*, S. 32.

[2] Am ähnlichsten wohl *ZDMG.* 1915 Tafel 3 von 418; vgl. weiter A. S. LEWIS and M. D. GIBSON, *41 Facsimiles of Dated Christian Arabic Manuscripts*, 1907, Tafel 2 (von 264) und 3 (von 305); B. MORITZ, *Arabic Palaeography*, 1905, Tafel 122 (vor 351); und weiter die nicht datierte, von FLEISCHER ins 10. christl. Jahrh. gesetzte Handschrift, die er *Kl. Schriften*, III 378 ff beschrieben hat. Merklich älter, aber verwandt sind die Schriften der undatierten, wohl aus dem 9. christl. Jahrh. stammenden

noch etwas alter. Da der Verfasser etwa 395 gestorben ist, kann zwischen Abfassung und Abschrift nur eine verhältnismaßig kurze Zeit liegen: demgemaß ist auch der Text von gröberen Verderbnissen fast frei. — Die Schrift steht in der Mitte zwischen *Kūfī* und *Nasḫī*, bald eckiger dem *Kūfī*, bald runder dem *Nasḫī* zuneigend; letzteres besonders auf dem Titel. Auch sonst finden sich nebeneinander sehr altertumliche und ganz kursive Formen, am auffalligsten bei *m h* und auch *s*. Fur die Datierung mussen die Altertumlichkeiten entscheiden, da sehr kursive Formen, wie aus den Papyri bekannt ist, in den Schriftarten des taglichen Lebens in alteste Zeiten zurückgehen, ihr gelegentliches Vorkommen in Buchern also an sich nichts gegen deren Alter beweist; während Imitation älterer, aus dem Gebrauch bereits verschwundener Formen in jüngerer Zeit sicher eine Ausnahme ist (von der Konservierung ganzer Schriftarten fur bestimmte Zwecke abgesehen). — Entschiedene Altertümlichkeiten sind die Eckigkeit, besonders bei *b* usw., *s*; *l*, rechts verbundenem '; *f q*, *m*. *h*; die manchmal zu vollen Schleifen sich auswachsenden Ansatzhaken am Anfang senkrechter Striche; die breit gezogenen Formen von *k* (auch als Finalform, z. T. mit weit nach links vorragendem Querstrich) und *ṣ*; der schrage Strich des *ṭ ẓ*; die Finalformen von *q n* ohne Bogen nach oben; die Schreibung von rechts unverbundenem *ġ* usw. und von Final-*m* mit Absetzen; das nicht unter die Zeile reichende rechts unverbundene Final-*l*; die nach links geradlinig auslaufenden Finalformen von *b* usw. Eine besonders auffallige Kursivform ist die haufig vorkommende Ligatur von rechts verbundenem ' mit links verbundenem *l* durch einen Querstrich oben. — Die Worttrennung ist, wie in den küfischen Koranen, vollstandig frei. — Diakritische Punkte und Vokale stehen ziemlich reichlich; stets fehlen, nach der allgemeinen alteren Übung, die Punkte beim Feminin-*t*. Bemerkenswert sind die *ihmāl*-Zeichen, vor allem bei *r* und *s*. *Hamza*, *Tašdīd* und *Madda* begegnen nur vereinzelt. Die Orthographie zeigt einige Altertumlichkeiten und Besonderheiten (darunter den Gebrauch von بين auch am Zeilenanfang); sie sind, von der genannten abgesehen, beibehalten oder in den Anmerkungen erwahnt. — Vgl. die Tafel.

Pergamenthandschrift bei E. TISSERANT, *Specimina codicum orientalium*, 1914, Tafel 55 und der von FLEISCHER, *Kl. Schriften*, III 395 ff. beschriebenen, von ihm der 1. Hälfte des 9. Jahrh. zugewiesenen Handschrift.

In der Ausgabe habe ich die diakritischen Punkte ergänzt; wo Zweifel bestehen könnten, ist in der Anmerkung die Punktierung der Handschrift angegeben. Von den Vokalen habe ich nur eine Auswahl beibehalten; ganz wenige habe ich zugefügt. Die *Hamza* und *Tašdīd* stammen größtenteils von mir. Die Interpunktion ist im wesentlichen die der Handschrift, ich habe sie nur etwas konsequenter gestaltet. Wo ich von der Überlieferung abweiche, ist sie in die Anmerkung verwiesen. — Für weitere Belege zu den zitierten Versen verweise ich im voraus auf A. FISCHER und E. BRÄUNLICH, *Shawāhid-Indices*; die darin verwerteten Werke zitiere ich nur ausnahmsweise.

Über den Verfasser Aḥmad ibn Fāris vgl. zuletzt MOH. BEN CHENEB in *EI.* II 400, zu dessen Angaben die Leipziger Handschrift eines Fragments des *Kitāb Qaṣaṣ al-lail wa-samar an-nahār* (VOLLERS 870, VI) nachzutragen ist; weiter s. auch A. SIDDIQI, *Studien über die pers. Fremdwörter im klass. Arabisch*, 1919, S. 45. *Das Kitāb al-Lāmāt* wird in keinem der Schriftenverzeichnisse genannt; es ist nur durch die Damaszener Handschrift bekannt[1]. Ibn Fāris ist nicht der einzige und nicht der erste, der ein *Kitāb al-Lāmāt* verfaßt hat; wir kennen zwei ältere Bücher gleichen Titels von Ibn al-Anbārī (FLÜGEL, *Gramm. Schulen*, 170; Ḥaǧǧī Qalfa, s. v.) und az-Zaǧǧāǧī (FLÜGEL 100), über deren Inhalt und Disposition leider nichts mehr festzustellen ist. *Ein Kitāb al-Lāmāt* von einem der jüngeren Bagdader Grammatiker *(ba'd muta'aḫḫiri-l-Baġdādīyīn)* zitiert Ibn Ǧinnī im *Kitāb Sirr aṣ-ṣinā'a*, fol. 57a der Handschrift Leiden Or. 431[2]; aus seinen Worten[3] geht hervor, daß der Verfasser zahlreiche verschiedene Arten des *lām* unterschied, also einer der von Ibn Fāris in der Einleitung zurückgewiesenen Anschauungen folgte. Im Zusammenhang werden die verschiedenen *l* von den Lexikographen s. v. *lām* behandelt, und auch von einem Teil der Grammatiker, so vor allem az-Zamaḫšarī im *Mufaṣṣal* §§ 599—606 (und daher auch Ibn Ya'īš an der entsprechenden Stelle), und im Anschluß an sie von HOWELL III 669ff.; die ausführlichste Darstellung ist die von Ibn Hišām im *Muġnī* (Kairo 1302), I 175—194.

---

[1] Auf diese hat zuerst az-Zaiyāt (s. o.) hingewiesen; BEN CHENEB hat seinen Hinweis übernommen. Ich war bereits ehe mir das Buch az-Zaiyāt's zugänglich wurde und vor dem Erscheinen des Artikels von BEN CHENEB auf sie aufmerksam geworden.

[2] Vgl. RESCHER, *ZA.* XXIII 52.

[3] Deren Kenntnis ich der freundlichen Hilfe VAN ARENDONK's verdanke, für die ich auch hier besten Dank sagen möchte.

Die Seiten 6^{v} und 7^{r} der Damaszener Handschrift des *Kitāb al-Lāmāt*

Zu G. BERGSTRÄSSER, Das *Kitāb al-Lāmāt* des Aḥmad ibn Fāris.

كتاب اللامات
عن الشيخ الاديب الفاضل الاريب ابى الحسين
احمد بن فارس بن زكريا

1v بسم الله الرحمن الرحيم ۞ الحمد لله وبه نستعين وصلواته على محمد واله وسلم تسليما ۞ قال ابو الحسين احمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب ادام الله سعادته سأل سائل عن اللامات التى جاءت فى كتاب الله تعالى عن المفتوح منها والمكسور وعلةِ هاتين الحركتين فيها[1] فاعلمته ان اهل العربية مختلفون فى عدد اللامات فمنهم من كثّر حتى بلغ[2] بها ثلثين وما زاد ۞ ومنهم من يزعم انها بضع عشرة لاما ۞ وذكر ناس انها ثمان فسمعتُ ابى فارسًا يقول سمعتُ ابا عبد الله محمد بن سعدان النحوى يقول اللامات عشر خمس منها[3] مفتوحات وخمس مكسورات وهاذان القولان قريبان ولعل اصولها[4] هذه والزوائد عليها فى مذهب من زاد راجع[5] عند التحقيق اليها وانا افسرها ان شاء الله وربما لبستُ[6] بين
2r المذهبين لان شغلى اليوم بغير هذا الجنس من العلم ۞ فأوّل ذلك

I باب اللام بمعنى التأكيد

وهى مفتوحة ۞ قال الله تعالى ولقد ارسلنا نوحا (11, 27) ۞ ولنعم دار المتقين (16, 32) ۞ ولسوف يعطيك ربك فترضى (93. 5) ۞ ولقد كان فى قصصهم عبرة (12, 111) ۞ ولمن انتصر بعد ظلمه (42, 39) ۞ ولمن صبر وغفر (42, 41) ۞ ولدار الآخرة خير (12, 109) ۞ [7]ولأمة مؤمنة[7] [8]خير من مشركة[8] ولعبد مؤمن خير من مشرك (2, 220) ۞ وتقول العرب قد علمت لزيدٌ أكرمُ من عمرٍو ۞ فهذه اللامات وجهها التأكيد والتثبيت[9] للشىء ۞ وزعم[10] ناس ان[11] هذه اللامات لام قَسَم اذ كان القسم يدخل فى

[1] فيهما. [2] بلَغ korrigiert aus بلّغ. [3] a. R. [4] اصولهما. [5] So! [6] لبست. [7] hinter عمرو. [8] f. [9] وتثبيت. [10] وزعُم aus وزعَم korrigiert. [11] Nachträglich hineinkorrigiert.

الكلام تأكيدًا[1] وتقويةً[2] وتثبيتًا ۞ قال ابو الحسين اسعده الله ولو كانت هذه اللامات لام قسم لكان القائل اذا قال لزيد اكرم من عمرو مقسما ولكان حانثا اذا لم يكن زيد اكرم من عمرو فليست اللام اذًا لام قسم
2v وانما هى لام تأكيد على ما فسرناه ۞

II باب اللام التى تُعْقِبُ إنّ[3]

وهى مفتوحة ۞ قال الله تعالى ان الله لغفور رحيم (16, 18) ۞ ان ربك لذو مغفرة (13. 7. 41, 43) ۞ ان ابرهيم لحليم (11, 77) ۞ وان جندنا لهم الغالبون (37. 173) ۞ وان ما توعدون لآتٍ (6, 134) ۞ وان فرعون لعالٍ فى الارض (10. 83) ۞ ان فى ذلك لآيةً (2, 249 u. o.) ۞ ان المنافقين لكاذبون (63, 1) ۞ وان من شيعته لابرهيم (37, 81) ۞ وان منهم لفريقا (3, 72) ۞ قال ابو الحسين وسمعت على بن ابرهيم بن سلمة القطان يقول سمعت ثعلبا يقول وسئل عن اللام التى فى قولنا ان زيدا لقائم فقال هذه اللام جواب لقائل قال[4] ما زيد بقائم فقال المجيب ان زيدا لقائم فجعل انّ تحقيقا لما نفاه وجعل اللام تحقيقا لما دلّت عليه الباء من الجحد ۞ وذُكِر عن سيبويه انه قال كان يجب ان تكون هذه اللام قبل[5] إنَّ فيقال لَإنَّ زيدا قائم لكنهم كرهوا ان يجمعوا بين اللام وإنَّ لأنهما جميعا حرفا
3r تأكيد وانشد سيبويه

لَهِنَّكِ من عبسيّةٍ لَوسيمَةٌ * على هَنَواتٍ كاذبٍ من يقولها

اراد لَإنَّكِ من عبسية فجعل الهمزة هاءً هكذا حُكِى عن سيبويه ۞ وزعم غيره لَهِنَّكِ من عبسية انما اصله لله إنّكِ لكنه اختصر على عادة العرب فى اختصارها مثل ذلك ۞

III باب اللام التى تعقب إنْ[6] الخفيفة

وهى مفتوحة ۞ قال الله تعالى وانْ كان اصحاب ليكة لظالمين (15, 78) ۞ وان كانوا[7] ليقولون (37. 167) ۞ وان وجدنا اكثرهم لفاسقين (7. 100) ۞

---

[1] توكيدًا. [2] Am äußeren Rand, teilweise abgeschnitten; am inneren Rand in jüngerer Schrift wiederholt. [3] Ein Wort gestrichen, unleserlich. [4] Über der Zeile zugefügt. [5] قيل. [6] So! [7] a. R.

وذكر بعض اهل العربية ان العرب تجعل إِنْ فى معنى ما[1] التى للنفى
فيقولون ان كنتَ قائما يريدون ما كنت قائما فارادوا الإيجاب بإِنْ وتركوا
معنى النفى وجعلوا فى خبرها اللام ليدلوا بذلك على انهم لا يريدون الجحد
فيقولون ان كنتَ لقائما فخرج الكلام من معنى الجحد الى معنى الاثبات
وهذا قول حسن ۞ وقال بعضهم إِنْ هاهنا فى معنى ما واللام بمعنى
3v الّا كأنه قال وما كان اكثرهم الا فاسقين ۞ فاما قوله وانْ كلٌّ لَما جميع
لدينا محضرون (36.32) ۞ وانْ[2] كلُّ نفسٍ لَما عليها حافظ (86.4) ۞ فعلى
المعنى الذى ذكرناه اذا خففتها ۞ واما من شددها فحدثنا ابو الحسن
على بن ابرهيم بن سلمة القطان دثنا محمد بن فرج[3] عن سلمة عن الفراء
فى قوله تعالى لمّا عليها حافظ قال قرأها العوامّ لمّا وخففها بعضهم وهو
الكسائى[4] وكان . . .[5] يقول لا اعرف وجه التثقيل فيه ۞ قال الفراء[6]
نرى[7] انها لغة هذيل يجعلون الّا مع ان الخفيفة لمّا ولا يتجاوزون ذلك
كأنه قال ما كل نفس الا عليها حافظ ۞ ومن خفف قال انما هى لامٌ[8]
جواب لإِنْ وما التى بعدها صلة كقوله تعالى فبما نَقْضِهم ميثاقهم
(4.154. 5.16) فلا يكون فى ما وهى صلة تشديدة ۞ وحدثنى ابو محمد
سلمة بن الحسن قال سمعت ابا اسحق الزجاج يقول ان كل نفس لما
عليها حافظ لعليها حافظ وما لغو وقرئت لمّا عليها بالتشديد فى معنى
الّا ۞ قال استعملت لمّا فى موضع الّا فى موضعين احدهما هذا والآخر
4r فى باب القسم تقول سألتك لما فعلتَ بمعنى الا فعلتَ ۞

IV باب اللام التى تعقب القسم

وهى مفتوحة ۞ قال الله تعالى فى قصة ابرهيم وتالله لأكيدن اصنامكم (21.58) ۞ فهذه لام القسم ويلزم الفعلَ المستقبلَ مع القسم النونُ خفيفةً او ثقيلةً ۞ وقال قوم لزمت النونُ الفعلَ المستقبل المحلوفَ عليه ليُدَلّ بها على الاستقبال كما دلت اللام فى قولك ان كان

---

[1] a. R. [2] Korantext ان. [3] فرح. [4] الكِسَاى. [5] Zeichen für Lücke; zugehörige Randbemerkung unleserlich. [6] الفرآو. [7] نُرِى.
[8] So, richtig.

زيد لقائما على الايجاب ۞ وذكر عن الخليل انه قال انما لزمت النون آخر هذا الفعل لئلا يشبه قولك انه ليصلى اذا كان فى حال فعل الصلوة ۞ فمن اللامات التى تشبه لام القسم قوله تعالى كلّا لينبذنّ (104, 4) ۞ ولتركبُنّ طبقا (84, 19) ۞ وليستخلفنّهم فى الارض (24, 54) ۞

V باب اللام التى تعقب الشرط

وهى مفتوحة ۞ وهى تشبه اللام التى قبلها ۞ قال الله تعالى ولئن
4v مسّتهم نفخة من عذاب ربك ليقولُنّ يا ويلنا (21, 47) ۞ ولئن لم ينتهِ المنافقون والذين فى قلوبهم مرض والمرجفون فى المدينة لنغرينّك بهم (33, 60) ۞ ولئن انجيتنا من هذه لنكوننّ من الشاكرين (6, 63. 10, 23) ۞ واللام الداخلة[1] على ان التى للشرط تبطل[2] عمَلَها[3] فيكون الجواب بعدها مرفوعا ولا تكاد[4] النون تفارق هذا الفعل وربما جاءت عن العرب بغير نون ۞ قال الشاعر فى ذلك

لئن تكُ قد ضاقت عليكم بيوتكم * ليعلم ربّى ان بيتىَ واسعُ ۞

وسمعت ابى يقول [5]سمعت ابن سعدان يقول[5] هو شاذّ وكتاب الله عز وجل اولى بالاتباع ۞ فان قال قائل فقد جاء فى كتاب الله تعالى ولئن ارسلنا ريحا فرأوه مصفرّا لظلّوا من بعده يكفرون (30, 50) ۞ فالجواب ان لفظ قوله لظلوا وان كان ماضيا فإن معناه الاستقبال وتأويله ليظلّنّ[6] من بعده يكفرون وهو كقوله تعالى ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده (35, 39) والمعنى ما كان يمسكهما من احد من بعده وقوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين لَما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول
5r مصدق لِما معكم لتؤمننّ به ولتنصرنّه[7] (3, 75) ۞ فقال علماؤنا انّ مَا هاهنا بمنزلة الذى يقول لَلّذى آتيتكم من كتاب وحكمة ودخلت اللام كما دخلت على إنْ اذا قلت لئن فعلت لأفعلنّ فاللام فى لما[8] كالتى فى إنْ واللام التى فى لتؤمننّ به كالتى فى قولك لأفعلن فيهما[9] جميعا مؤكِّدتان ۞

[1] ال nicht ganz sicher. [2] Anscheinend بطل in فَبطَل korrigiert. [3] عَمَلُها. [4] Korrigiert aus يكاد [5] a. R. [6] ليظلّنّ. [7] ولتنصرنكم. [8] Auf der Photographie verdeckt. [9] Das ء auf der Photographie verdeckt

وقوله جل ثناؤه وانّ منكم لمَن ليبطّئنّ (4,74) وانّ كلًّا لما ليوفينّهم
(11,113) اللام الاولى جواب إنّ والثانية تأكيد كأنه جواب القسم ۞
ومن قرأ وإنْ كلًّا بتخفيف ان فقال علماؤنا تُنصَب[1] كلًّا بقوله ليوفينّهم
كأنه قال ليوفينّ كلًّا اعمالهم واهل البصرة يقولون انما نصبت كلًّا لدخول
إنْ وهى إنّ خُففت ومعناها التثقيل وأُعملت كما أُعملت إنّ الثقيلة
قالوا وذلك كقوله

وَوَجهٌ مشرقُ النّونِ * كأنْ ثدييه حُقّانِ

فخفف كأنْ واعملها[2] اعمال الثقيلة[3] ۞ ومن لامات التأكيد اذًا لابتغَوا[4]
الى ذى العرش (17,44) ۞ واذًا لأمسكتم خشية الانفاق (17,102) ۞ 5v

VI باب ومن اللامات المكسورة لام تخفض الاسم بعدها ۞

قال الله تعالى ولله العزة ولرسوله (63,8) ۞ وان للمتقين عند ربهم
(68,34) ۞ تكون مكسورة فى الاسم الظاهر فاذا دخلت على مكنى انفتحت
قال الله تعالى ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى (20,116) ۞ وقال ولهم[5]
فيها فاكهة ولهم ما يدّعون (36,57) ۞ فقال قوم من النحويين ان هذه
اللام اصلها الفتح لأن الحرف الواحد لا يحتمل الا اخفّ الحركات وانما كسرت
مع الظاهر لئلا تشبه لام الابتداء اذا قلتَ لَزيد اكرم من عمرو ۞ وزعم
آخرون ان الاصل فيها الكسر لتكون مضاهية للباء وهى اختها اذا قلتَ
مررت[6] بزيد وانما فتحت فى المكنى لأنا لو كسرناها فى قولنا لِهُ[7] لوقعت
بضمة[8] بعد كسرة وهذا ثقيل وليس فى كلامهم اسم على وزن فِعُل بكسر
الفاء وضم العين ۞

VII باب لام كى

وهى مكسورة ۞ قال الله تعالى[9] وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا
شهداء على الناس (2,137) ۞ وكذلك اعثرنا عليهم ليعلموا ان وعد الله 6r
حق (18,20) ۞ فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية (10,92) ۞

[1] يَنْصبُ. [2] Korrektur; ursprunglicher Text nicht lesbar. [3] a. R. فى الاصل المثقَلَة, unsicher wozu. [4] لابتغُوا. [5] Korrigiert aus ولكم; Korantext لهم. [6] f., Luckenzeichen, aber keine Randbemerkung erhalten. [7] Ohne Vokale. [8] Über der Zeile, nicht ganz sicher. [9] a. R.

ولنثبت به فؤادك (25,34) ۞ واذا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك (48,1-2) ۞ وربما جمعوا بين اللام وكي قال الله تعالى لكي لا تأسوا على ما فاتكم (57,23) ۞ لكيلا يكون على المؤمنين حرج (33.37) ۞ وذلك كله تأكيد وتبيين ۞ وربما جمعت العرب بين اللام وكي وبين أنْ قال

اردتَ لكيما أن تطيرَ بقربتي * فتتركني شنًّا ببيداء بلقعِ ۞

فجمع بينهما[1] لتقاربهما في المعنى مع اختلاف اللفظ ۞

VIII باب لام العاقبة

وهي مكسورة ۞ قال الله تعالى ربنا انك آتيت فرعون وملأه زينة واموالا[2] في الحيوة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك (10,88) ۞ وقال ليمكروا فيها (6,123) ۞ وقال وليكفروا[3] بما آتيناهم (16,57. 29,66. 30. 33) ۞ وقال فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوّا وحزنا (28,7) ۞ [4]فمعنى هذه اللامات حتى كأنه قال حتى يضلوا وحتى كان لهم عدوّا وحزنا ۞[4]

IX باب اللام التي تكون بمعنى أَنْ

وهي مكسورة ۞ قال الله تعالى يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم (61,8) معناه والله اعلم ان يطفئوا نور الله كما قال في موضع آخر يريدون ان يطفئوا نور الله (9,32) ۞ ويريد الله ليبين لكم (4,31) ۞ وقال قوم معنى ذلك معنى لام كي كأنه قال يريدون ما يريدون ليطفئوا بمعنى كي ۞ كما في[5] قول القائل

وقائلةٍ والنعش قد فات خطوها[6] * لتدركَهُ يا لَهْفَ نفسي على صخرِ

فان اللام جواب للخطو[7] وعائدةٌ اليه اراد خطَتْ لتدرك النعش وكي تدرك النعش ۞

X باب لام الأمر

وهي مكسورة ۞ قال الله تعالى ليستأذنكم الذين ملكت ايمانكم (24,57) ۞ وهذا اذا ابتدئ بها تكون مكسورة واذا وصلت بواو او فاء

---

[1] بينهما. [2] Über der Zeile zugefügt. [3] Korantext überall و f.
[4] a. R., Schluß beschädigt. [5] f. [6] خطوَها. [7] للخطوِ.

سُكِّنت ۞ وقال اهل العربية انما فُعِل ذلك لان الواو والفاء لا يجوز ان
تنفرقا فى الوقف عليهما فصارتا كأنهما من الكلمة فسُكِّنت اللام لذلك |
7r فأما ثم فان اللام بعدها مكسورة[1] كقوله تعالى ثم لِيقطع (22, 15) ۞ ومن
العرب من يسكّن اللام مع ثم فيقرأ ثم لْيقطع وشبّهوا ذلك بالفاء والواو
لأنهما كُلّهما من حروف النسق ۞

XI باب لامٍ تعقب الجحود

وهى مكسورة ۞ قال الله تعالى لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم
سبيلا (4, 136) ۞ وقال وما كنّا لنهتدى لولا ان هدانا الله (7, 41) ۞
وقال وما كان الله ليضلّ قوما بعد اذ هديهم[2] (9, 116) ۞ وقال وما[3] كان
ليأخذ اخاه[4] فى دين الملك (12, 76) ۞ وما كان الله ليطلعكم على الغيب
(3, 174) ۞ وما كان الله ليضيع إيمانكم (2, 138) ۞ فهذه كلها لامات تُعْقِب[5]
الجحد تأكيدا له[6] وتحقيقا ۞

XII باب لام تدخل[7] على معنى التعجّب فى قول بعض اهل العربية

7v وهى مكسورة ۞ حدثنا على بن ابرهيم بن سلمة القطان ثنا محمد بن
فرج عن سلمة عن الفراء فى قوله لإيلاف قريش (106, 1) عجّب الله
تعالى نبيه[8] عليه السلام فقال اعجَبْ يا محمد لنعم الله على قريش
فى[8] ايلافهم رحلة الشتاء والصيف ولا تتشاغلنّ بذلك عن اتباعك[8]
وعن الايمان بالله تعالى فليعبدوا رب هذا البيت ۞ هذا الذى
قاله الفراء مشهور فى كلام العرب يقولون لله انت ولله درّك ويقول
قائلهم

الا يا لَقومٍ لِطيف الخيال * يؤرّقُ من نازحٍ ذى دلالٍ ۞

فالأولى لام نداء والثانية للتعجب نحو اعجبوا لطيفٍ ۞ ومثله قول
الآخر

فقلتُ ولم املك أَعَوْذ بن مالكٍ * لفى جملٍ عَودٍ عَليهِ الاياصرُ ۞

---

1 مُكسورة. 2 So! 3 Korantext ما. 4 Korrigiert aus اخاهم.
5 Korrigiert, ursprunglicher Text nicht lesbar. 6 a R. 7 يدخل.
8 Zeilenanfänge auf der Photographie undeutlich.

وقال قوم اللام فى قوله لايلاف قريش موصولة بقوله جل ثناؤه الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل (105, 1) لايلاف قريش (106, 1) ۝

فهذا ما حضر فى هذا الباب وانما تحرّينا ذكر اللامات التى جاءت فى كتاب الله تعالى لان السائل عنها سأل ۝۝۝

آخر الكتاب

Einleitung. S. 81 Z. 8. 30 Arten zählen, in allen Einzelheiten übereinstimmend, *Muġnī* und *Qāmūs*, wobei also wohl der zweite dem ersten folgt; unsere Stelle zeigt, daß die Einteilung oder eine nahe verwandte schon sehr viel älter ist. Dass Ibn Fāris mit seiner Behauptung „30 und mehr" recht hat, bestätigen die zahlreichen Nachträge zu der Einteilung des *Qāmūs* im *Tāǧ al-ʿarūs* IX 67 f.: besonders interessant ist es, daß unter ihnen S. 68, 10 das *lām at-tafḍīl* erscheint, das Ibn Ǧinnī an der erwähnten Stelle aus dem von ihm kritisierten *Kitāb al-Lāmāt* anführt und zurückweist, und zwar mit derselben Belegstelle (Koran 2, 220; s. S. 81 Z. 20) wie bei Ibn Ǧinnī. Also auch diese Einteilungen haben ein hohes Alter, scheinen aber nicht weitergewirkt zu haben. — Ein Vertreter der Mitte, die „einige 10" Arten des *l* kennt, ist Ibn Fāris selbst; leider wissen wir weder über seine Vorgänger noch etwaige Nachfolger etwas. Am nächsten kommt ihm sein Zeitgenosse al-Ǧauharī, der (*Ṣiḥāḥ*, Būlāq 1282, II 335 ff.[1]) 16 (bezw. 15) Arten unterscheidet: vokallos das *lām at-taʿrīf* und das *lām al-amr*, mit Vokal wieder das *lām al-amr*, dann *lām at-taukīd* mit fünf Unterarten und *lām al-iḍāfa* mit acht Unterarten.[2] — Die niedrigste von Ibn Fāris genannte Ziffer (8) treffen wir im *Mufaṣṣal* wieder; somit ist auch az-Zamaḫšarī hier von älteren Vorbildern abhängig.[3]

S. 81 Z. 10. Seinen Vater, der auch den Biographen als sein Lehrer bekannt ist, zitiert Ibn Fāris wieder unten Kap. 1, und weiter im

---

[1] In dem nützlichen Auszug *Muḫtār aṣ-Ṣiḥāḥ* von Muḥ. b. Abī Bakr b. ʿAbdalqādir ar-Rāzī (BROCKELMANN I 128), S. 359 f. (Kairo 1311).

[2] Eine Einteilung mit 14 Arten findet sich in einer anonymen Glosse zur *Kāfija* (Lith. Konstantinopel 1322, S. 96).

[3] Der *Lisān al-ʿarab* hat keine fest durchgeführte Disposition.

aṣ-Ṣāḥibī fī fiqh al-luġa wa-sunan al-ʿarab fī kalāmihā (Kairo 1328—1910), z. B. 68, 2. 232, 5; an der zweiten Stelle ist seine Autoritat derselbe — mir sonst unbekannte[1] — Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Saʿdān an-naḥwī al-Hamaḏānī wie hier und in Kap. 5 (S. 84 Z. 14).

Kap. 1. S. 81 Z. 15. Der übliche baṣrische Terminus ist *lām al-ibtidā'*: *ta'kīd (taukīd)* dient meist nicht als feste Bezeichnung, sondern als Bedeutungsangabe.[2] Al-Ǧauharī (s. o.) verwendet *lām at-taukīd* in allgemeinerem Sinn, als verschiedenen Arten des *lām* und darunter dem *lām al-ibtidā'* ubergeordnet.

S. 81 Z. 22. Die Abgrenzung von *ibtidā'* und *qasam* ist vielfach unklar und umstritten gewesen. Die extrem kūfische Auffassung scheint nach Ibn al-Anbārī, *Streitfragen,* hrsg. v. WEIL, Nr. 58 (vgl. auch S. 93) überall vor dem *la-* einen Schwur erganzt, also nur ein *lām al-qasam* (oder genauer *lām ǧawāb al-qasam*) anerkannt zu haben. Diese Lehre ist es jedenfalls, die Ibn Fāris an unserer Stelle zurückweist. Er selbst scheint der Anschauung zu folgen, die nur nach wirklichem Schwur *lām al-qasam* statuiert: eine Stellungnahme, die er durch die Einfuhrung eines dem *lām al-qasam* ähnelnden *la-* (Kap. 4, Ende) mildert. Die ubliche baṣrische Lehre ist weitherziger, indem sie in vielen Fällen einen *qasam muqaddar* oder *muḍmar* u. ä. zuläßt; sie gewinnt dadurch die Möglichkeit, Regeln fur das *lām al-ibtidā'* aufzustellen, indem die Ausnahmen dem *lām al-qasam* zugewiesen werden. Vgl. uber die ziemlich zweifelhafte Abgrenzung Ibn Yaʿīš 1223 und besonders *Muġnī* I 189 f. (etwas unklar *Ṣiḥāḥ* II 336, 8); unumstrittenes *lām al-ibtidā'* ist nur das vor einem *mubtada'* stehende *la-*. Von den von Ibn Fāris fur das *lām at-ta'kīd* angefuhrten Beispielen fallen also verschiedene in das strittige Gebiet; somit deckt sich sein *lām at-ta'kīd* nicht ohne weiteres ganz mit dem baṣrischen *lām al-ibtidā'*.

Kap. 2. S. 82 Z. 5. Baṣrisch fallt dieses *la-* unter das *lām al-ibtidā'* (s. schon Sībawaih § 272); nur al-Ǧauharī unterscheidet es

---

[1] Moglicherweise könnte Ibr. b. Muh. b. Saʿdān (*Gramm. Schulen* 202) sein Sohn sein (vgl. Yāqūt, *Iršād* I 287, 1).

[2] Doch kommen gelegentlich auch *ibtidā'* und *ta'kīd* nebeneinander als verschiedene Arten vor, so in der oben S. 88 Anm. 2 erwahnten Einteilung, der dafür ein besonderes *lām al-qasam* fehlt; vgl. auch *Muġnī* I 190, 10

(zusammen mit dem *la-* nach *in*) von diesem als besondere Unterart des *lām at-taukīd*.

S. 82 Z. 11. Abu-l-Ḥasan ʿAlī b Ibrāhīm b. Salama al-Qaṭṭān, der auch in Kap. 3. 12 wieder genannt wird, ist der bekannteste Lehrer von Ibn Fāris; Yāqūt widmet ihm eine besondere Biographie (*Iršād* V 79) und sagt von Ibn Fāris: *kutubuhu maḥšūwa bi-r-riwāja ʿanhu*. Auch im *Ṣāḥibī* erscheint er wiederholt als Autorität, z. B. 39, 7; 148, 18; 163, 3. Wie an unserer Stelle so überliefert er bei Ibn Fāris auch sonst von Ṯaʿlab.

S. 82 Z. 15. Die hier dem Sībawaih zugeschriebene Ansicht (bei Sībawaih § 272, Ende, etwas anders) ist auch sonst als die baṣrische bekannt; vgl. z. B. *Streitfragen* S. 89, 6. Durch die Voranstellung und die Art der Einführung der anderen Auffassung bezeichnet sie Ibn Fāris als die von ihm bevorzugte.

S. 82 Z. 18. „Du bist wirklich als ʿAbsitin eine schöne, trotz einiger Dinge, die erlugt, wer sie von dir aussagt." In dieser Form wird der Vers *Ṣiḥāḥ* II 408 und daraus *Lisān* XVII 278; *Tāg* IX 337 auf al-Kisāʾī als ältesten Gewahrsmann zurückgeführt; daneben haben wenigstens *Ṣiḥāḥ* und *Lisān* als zweite Vershälfte على كاذبٍ من وعدها ضوءُ صادقِ „trotz einer, wegen deren Versprechens der Glanz eines Wahrhaften lügnerisch wird" (?). Vgl. weiter *Streitfragen* S. 92 und dazu WEIL.

S. 82 Z. 20. Diese Erklärung ist die des Kisāʾī, wird aber auch von al-Mufaḍḍal b. Salama vertreten (*Streitfragen* S. 94, 7); daneben kommt als kūfische Erklärung noch die aus *wa-llāhi inna* (al-Farrāʾ, *Streitfragen* S. 94, 5) vor.

Kap. 3. S. 82 Z. 22. Der baṣrische Terminus ist *al-lām al-fāriqa bain in al-muḫaffafa wa-n-nāfiya* (*Mufaṣṣal* § 599) oder *lām al-faṣl* (Ibn Yaʿīš 1228, 23) u. ä.; die in ihm zum Ausdruck kommende Lehrmeinung geht schon auf Sībawaih zurück (§§ 136, Ende; 255; 268, Ende). Die von Ibn Faris gebilligte Ansicht steht in der Mitte zwischen der baṣrischen und der gemeinhin als kūfisch geltenden (von der jedoch al-Kisāʾī ausgenommen wird, vgl. WEIL zu *Streitfragen* Nr. 90) und auch von Ibn Fāris weiter unten erwähnten, *in* sei negativ und *la-* gleich *illā*.

S. 82 Z. 23. Nach ad-Dānī, *Muqniʿ* (Berliner Handschrift AHLWARDT 41), fol. 8ᵛ ist an dieser Stelle الايكة zu schreiben

S. 83 Z. 6. Zu den Koranstellen, zu denen u. a. noch die unten Kap. 5 behandelte Stelle 11, 113 gehört, vgl. meine *Verneinungs- und Fragepartikeln im Ḳur'ān* (Leipzig 1914), S. 14, mit Anm. 4. Ibn Fāris scheint sich der an erster Stelle behandelten Ansicht von al-Kisā'ī[1] und al-Farrā' anzuschließen.

S. 83 Z. 9. Muḥammad b. Farağ, der in dem gleichen Isnād in Kap 12 noch einmal genannt wird, ist aus *Iršād* V 79, 14 als Lehrer von al-Qaṭṭān bekannt; *Ṣāḥibī* 181, 16 führt ein anderes Zwischenglied von ihm zu den gleichen älteren Autoritaten wie hier. Die Namensform schwankt; Farağ in Kap. 12 und daher wohl auch an unserer Stelle, bestätigt durch al-Farağ bei Yāqūt: danach wohl das الفرح der *Ṣāḥibī*-Stelle zu verbessern.

S. 83 Z. 9. Über Abū Muḥammad Salama b. 'Āṣim, den Vater des eben erwahnten al-Mufaḍḍal, vgl. *Gramm. Schulen* 136 und weiter *Fihrist* 67; Ibn al-Anbārī, *Nuzha* 212; az-Zubaidī hsg. v. KRENKOW (*RSO.* VIII 107 ff.), Nr. 73.

S. 83 Z. 15. *ṣila* = *zā'ida, lağw* ist kūfischer Ausdruck, vgl. WEIL, *Streitfragen*, Einl. S. 72 Anm. 1 (Ibn Ya'īš 1181, 14).

S. 83 Z. 15. Im *Ṣāḥibī* 51. 1. 57, 7 nennt Ibn Fāris als Überlieferer von az-Zağğāğ einen Abū Muḥammad Salm b. al-Ḥasan al-Bağdādī, der mit dem an unserer Stelle Genannten sicher identisch ist. In bezug auf die Namensform hat Salm die größere Wahrscheinlichkeit für sich, einmal wegen der besseren Bezeugung, dann, weil an unserer Stelle die Nachbarschaft des Namens Salama (b. 'Āṣim) leicht die Verwandlung von Salm in Salama veranlassen konnte.

S. 83 Z. 16. Zu Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Muḥammad b. as-Sarī b. Sahl az-Zağğāğ vgl. BROCKELMANN I 110; SIDDIQI 35 und weiter *Nuzha* 308; Zubaidī Nr. 42; Azharī, Einleitung zum *Tahḏīb*, hsg. v. Zetterstéen (*MO.* XIV), 26

S. 83 Z. 17. Denselben Ausdruck *lağw* braucht in bezug auf diese Koranstellen schon Sībawaih § 136, Ende.

Kap. 4. S. 83 Z. 20. Der gewohnliche baṣrische Terminus ist *lām ğawāb al-qasam* oder verkurzt *lām al-ğawāb* (dies auch schon Sībawaih, z. B. § 255).

---

[1] Der übrigens mit der Lesung *lamā* (nicht *lammā*) nicht alleinsteht; ebenso auch Nāfi', Ibn Kaṯīr, Abū 'Amr, Ya'qūb, Ḫalaf, Ibn Muḥaiṣin und al-Yazīdī; vgl. Aḥmad b. Muḥammad ad-Dimyāṭī al-Bannā', *K. Itḥāf fuḍalā' al-bašar fī qirā'āt al-arba'a 'ašar* (BROCKELMANN II 327), S. 157 (Kairo 1317)

S. 84 Z. 1. Sībawaih § 255, Mitte.

S. 84 Z. 3. Die übliche Auffassung ergänzt hier einen Schwur: vgl. Baiḍāwī und Baġawī zu Sure 24, 54. Ǧalālain zu Sure 104, 4.

Kap. 5. S. 84 Z. 5. Der baṣrische Name ist *al-lām al-muwaṭṭi'a* oder *al-mu'dina* (beide erklärt *Muġnī* I 193, 12), daneben auch *lām aš-šarṭ* (z. B. Ibn Ya'īš 1224, 8).

S. 84 Z. 10. Auf die von al-Farrā' (*Muġnī* I 194, 3) vertretene Ansicht, trotz des Schwures könne die konditionale Satzform beibehalten werden, wird keine Rücksicht genommen.

S. 84 Z. 13. „Wenn eure Häuser für euch zu eng geworden sind, wahrlich mein Herr weiß, daß mein Haus weit ist": ein ausgesprochen kūfischer Belegvers, vgl. D. VERNIER, *Grammaire arabe*, II (1892), S. 420.

S. 84 Z. 15 ff. Ibn Fāris scheint zu meinen, die angeführten Koranstellen stünden zu der Regel, daß der Hauptsatz nicht der konditionalen Rektion folge, nicht in Widerspruch, weil das Perfekt in ihnen an sich schon futurischen Sinn habe. Auch Sībawaih § 255, Ende, erklärt die Futurbedeutung nicht aus der Bedingungsrektion, sondern aus dem Gebrauch in Schwursätzen. Dagegen ziehen die Kommentare den Nachsatz des (ergänzten) Schwurs zugleich zur Bedingung, um dadurch die Zukunftsbedeutung zu motivieren, nehmen also — sich mit al-Farrā' berührend — eine Durchbrechung der Regel an.

S. 84 Z. 21. Die Erklärung „unserer Gelehrten" steht in ganz ähnlichem Wortlaut Sībawaih § 255 (auf Autorität des Ḫalīl), wo z. T. dieselben Koranstellen im Zusammenhang behandelt werden wie an unserer Stelle; sie findet sich noch *Lisān* XVI 38, 23 ff.; *Muġnī* I 176, 17. 193, 18 und, neben anderen, in den Kommentaren.

S. 85 Z. 1. Die beiden Stellen (von denen allerdings die zweite auch an der eben angeführten Sībawaih-Stelle mit behandelt wird) dienen hier nur als Gegenbeispiele: an beiden Stellen ist das *la-mā* nicht, wie 3, 75, dem *la-in* vergleichbar. Die Erklärung der beiden *la-* entspricht der auch sonst wenigstens für 4, 74 herrschenden.

S. 85 Z. 3. Vgl. meine *Negationen*, S. 14, Anm. 4. Die Erklärung „unserer Gelehrten", die hier zu denen von Baṣra im Gegensatz stehen, ist die, die ich a. a. O., ohne mich auf einen arabischen Grammatiker oder Kommentator berufen zu können, als notwendig bezeichnet hatte. Inzwischen habe ich sie auch *Lisān* XVI 171, 19,

Tāǵ IX128, 14 wiedergefunden, wo sie auf al-Farrā' zurückgeführt wird. Daß sie kūfisch ist, wird auch durch die baṣrische Polemik *Streitfragen* S. 88, 13 bestätigt.

S. 85 Z. 7. „Und ein Gesicht von leuchtender Farbe, (das ist,) als ob seine Brüste zwei Büchsen wären"; ein viel zitierter, aber als Beleg ungeeigneter Vers, da, von zahlreichen anderen Varianten abgesehen, für das entscheidende *tadyaihi* die Kūfenser sowie Sībawaih § 136 (der die Lesart *tadyaihi* erst nachträglich kurz erwähnt); Zamaḫšarī, *Mufaṣṣal* § 532; Baiḍāwī zu 10, 13 u. a. *tadyāhu* überliefern. Vgl. weiter *Ṣiḥāḥ* II 354; *Lisān* XVI 171. 173; *Tāǵ* IX 128; *Streitfragen* S. 89. Der entschiedenste Gegner des Akkusativs ist al-Farrā'.

S. 85 Z. 9. Man vermißt hier die Besprechung des auch im Koran häufigen *la-* im Nachsatz von *lau* und *lau-lā*.

Kap. 6. S. 85 Z. 10 Der gewöhnliche Terminus ist *lām al-iḍāfa*.

S. 85 Z. 14. Die von Ibn Fāris vorangestellte und weniger zurückhaltend, wenn auch ohne ausdrückliche Billigung vorgebrachte Ansicht ist die baṣrische, vgl. z. B. *Lisān* XVI 34, 3; *Tāǵ* IX 65, 34 und ähnlich schon Sībawaih § 215.

Kap. 7. S. 85 Z. 21. Der Ausdruck *lām kai* ist auch baṣrisch beliebt, neben *lām al-'illa* u. a. (vgl FLEISCHER, *Kl. Schriften*, I 397 f.). Ibn Fāris setzt stillschweigend — besonders in der Erklärung von *li-kai-lā* als *ta'kīd wa-tabyīn* — die kūfische Lehre voraus, nach der *li-* direkt den Subjunktiv regiert, während es nach baṣrischer Lehre ein zu ergänzendes *an* in den virtuellen Genetiv setzt (so schon Sībawaih § 234) (in der Mitte steht Ṯa'lab, nach dem es zwar den Subjunktiv regiert, aber nur *li-niyābatihā 'an an*). Vgl. besonders *Muǵnī* I 176, 21 ff. und Ibn Ya'īš 928, weiter *Streitfragen* N. 79.

S. 86 Z. 2f. Nach *Muqni'* 23v wäre auch Sure 57, 23 لكيلا zu schreiben.

S. 86 Z. 5. „Du wolltest eilend meinen Wasserschlauch fortnehmen und mich wie einen ausgetrockneten Schlauch in oder Wüste zurücklassen", ein kūfischer Belegvers (anderwärts mit einigen Varianten), den die Baṣrer als *ǵair ma'rūf* und von unbekanntem Dichter stammend ablehnen; vgl. *Streitfragen* Nr. 80 und dazu WEIL.

Kap. 8. S. 86 Z. 7. Das *lām al-'āqiba* (auch *aṣ-ṣairūra*, *al-ma'āl*), d. h. *li-* in konsekutivem Sinn, wird nach *Muǵnī* I 179, 11 von den Baṣrern nicht anerkannt; trotzdem nennt es Ǧauharī (II 542, 2:

II 336, 28 nur als Präposition), und in der Koranerklärung findet es vielfach Verwendung (FLEISCHER, *Kl. Schriften*, I 397, vgl. NÖLDEKE, *Neue Beiträge*, 22).

S. 86 Z. 9. Nach *Lisān* XVI 38, 15 wird Koran 10, 88 hierher gezogen; vgl. auch Ṯaʿlab bei *Lisān* XVI 34, 5 ff.; *Tāǧ* IX 66, 18 (kausal) und wohl im Sinne von *lām al-ʿāqiba* gemeint die Gleichstellung mit *kai* (al-Farrāʾ, an denselben Stellen). Die Kommentare (wenigstens Zamaḫšarī und Baiḍāwī) ziehen die Erklärung als *duʿāʾ bi-lafẓ al-amr* vor.[1]

S. 86 Z. 11. Ohne Umschweife bekennt sich zum *lām al-ʿāqiba* al-Baġawī; Zamaḫšarī und Baiḍāwī lassen die konsekutive Auffassung nur auf Umwegen zu. Vgl. wieder *Lisān* XVI 38, 14.

Kap. 9. S. 86 Z. 15. *Muġnī* I 180, 12 ff. erörtert die Meinungsverschiedenheit, aber ohne Anführung von Autoritäten für die beiden von Ibn Fāris vorgetragenen Auffassungen. Eine dritte führt *Muġnī* auf al-Ḫalīl und Sībawaih zurück. Die Kommentare zu den zitierten Koranstellen bevorzugen die erste Erklärung in der auch bei *Muġnī* vorliegenden Form, das *li-* sei *mazīda* und der Subjunktiv von zu ergänzendem *an* abhängig; daneben erwähnen sie die zweite der Erklärungen unseres Textes. Die bei Ibn Fāris vorliegende Form der ersten Erklärung, die sich wohl mit der kūfischen, nicht aber der baṣrischen Auffassung des *lām kai* verträgt, wird somit die kūfische sein.

S. 86 Z 19. Dichterin al-Ḫansāʾ: *Dīwān* ed. Cheikho (1896), 92. „Gar manche sprach, wenn die Bahre ihr Schreiten, sie einzuholen, überholt hatte: ‚o Kummer meiner Seele über Ṣaḫr!'". Der Vers bildet einen Beleg nicht für Kap. 9, sondern für Kap. 7.

Kap. 10. S. 87 Z. 3. Die Lesung *ṯumma l-* (ohne Vokal) ist die kūfische[2] (d. h. ʿĀṣim, Ḥamza, al-Kisāʾī) und wird auch von einer Anzahl anderer Leser überliefert (vgl. *Muġnī* I 186, 1; *Itḥāf* 192).

S. 87 Z. 5. *nasaq* = *ʿaṭf* ist kūfischer Ausdruck, vgl. WEIL, *Streitfragen*, Einl. S. 72, Anm. 1 (Ibn Yaʿīš 395, 14); baṣrisch wohl nur in der Verbindung *ʿaṭf an-nasaq* im Gegensatz zu *ʿaṭf al-bayān*.

---

[1] Das *fī ʿāqibatihi* bezw. *fī ʿāqibat al-amr* von Ǧalālain braucht nicht grammatisch gemeint zu sein.

[2] Sie sollte also auch von FLÜGEL geboten werden, der im allgemeinen Ḥafṣ ʿan ʿĀṣim folgt, er schreibt aber 22, 15. 30 *li-*.

Kap. 11. S. 87 Z. 6. Sehr auffallig ist die Trennung des *lām al-ǧaḥd (al-ǧuḥūd)* von den in Kap. 7—9 behandelten Fällen von ebenfalls den Subjunktiv regierendem *li-* durch das den Apokopat regierende *lām al-amr* (Kap. 10). — Wie sich Ibn Fāris zu der Streitfrage (*Streitfragen* Nr. 82) stellt, ist nicht zu erkennen; für die kūfische Auffassung spricht vielleicht das *ta'kīdan* Z. 12 (vgl. *Muġnī* I 177, 10; allerdings auch *Mufaṣṣal* § 413 *al-lām al-mu'akkida*).

S. 87 Z. 9 هديهم statt هداهم ist die alte (von unserer Handschrift nur hier, im Gegensatz z. B. zur vorhergehenden Zeile, festgehaltene) koranische Orthographie; vgl. NÖLDEKE, *Gesch. d. Qorâns*, 253.

Kap. 12. S. 87 Z. 13. Die Terminologie schwankt. Ein einheitliches *lām at-ta'aǧǧub* kennen *Ṣiḥāḥ* II 336, 26 und *Mufaṣṣal* § 653, aber dort ist der Ausdruck *yā l-* gemeint, den schon Sībawaih (§ 153. 154. 162, Ende) in diesem Sinn behandelt, hier *li-llāhi*; *Muġnī* I 179, 15 ff. und *Tāǧ* IX 66, 25 ff. unterscheiden *lām at-ta'aǧǧub wa-l-qasam* und *lām at-ta'aǧǧub al-muǧarrad 'an al-qasam*, wobei aber im *Tāǧ* die Ausdrücke mit *li-* auf beide Gruppen verteilt werden, während sie im *Muġnī* zusammen die erste bilden und die zweite sich auf *yā l-* beschränkt.

S. 87 Z. 15. Nach der Form des Zitats entstammt es dem aus der *Ḫizāna* bekannten Korankommentar al-Farrā's.

S. 87 Z. 15 ff. Diese Deutung der Koranstelle auch *Tāǧ* a. a. O. sowie neben anderen *Muġnī* I 176, 10 und Zamaḫšarī zur Stelle; Baiḍāwī läßt sie weg, was zu ihrem kūfischen Ursprung gut passt.

S. 87 Z. 21. Dichter Umaija ibn Abī 'Ā'iḏ al-Huḏalī; *Carmina Hudsailitarum* ed. KOSEGARTEN 180 (Nr. 92, 1); *Ṣāḥibī* 863; *Lisān* XI 132; *Tāǧ* VI 186. Die Fassung unseres Textes (ebenso im *Ṣāḥibī*) ist zweifellos die richtige, gegen die sonst allgemeine mit *arraqa*; denn diese ist metrisch nur möglich, wenn man das *-li* von *ḫayāli* zur zweiten Vershälfte zieht, und dadurch geht der Binnenreim verloren, den der Vers als erster einer Qaṣīde besitzen muß. „O ihr Leute, was für ein Traumgesicht, das den Schlaf verscheucht (kommend) von einer entfernten, spröden."

S. 87 Z. 24. „Und ich konnte mich nicht enthalten auszurufen: ‚O 'Auḏ ibn Mālik, was für ein (merkwürdiger) alter Kamelhengst

mit dem geschnittenen trockenen Futter!'" فقلتُ ولم أَمْلِك steht wohl fur فلم أَملِك نَفْسِى أن (حتى oder) أَقولَ[1]

S. 88 Z. 2. Daß hier nicht, wie man nach dem Zusammenhang erwarten konnte, das eigentliche *lām al-istiġāṯa* besprochen wird, erklärt sich (außer aus dem Fehlen von Beispielen im Koran) wohl auch daraus, daß nach kūfischer Auffassung in *yāla-* nicht ein *la-*, sondern das Substantiv *'āl* enthalten ist. Doch erstrebt die kleine Schrift auch sonst nicht Vollständigkeit; nicht einmal alle aus dem Koran belegbaren Gebrauchsweisen des *l-*[2] sind behandelt.

S. 88 Z. 3. Eine ganz ahnliche Wendung im Schluß des von BRUNNOW herausgegebenen *Kitāb al-Itbā' wa-l-muzāwaǵa* des Ibn Fāris *Nöldeke-Festschrift* I 248, 12.

Ibn Fāris hat den gleichen Stoff noch an anderer Stelle behandelt, nämlich in dem schon mehrfach zitierten *aṣ-Ṣāḥibī fī fiqh al-luġa* S. 83—87. Die Verschiedenheit der beiden Darstellungen ist bei aller Verwandtschaft so groß, daß man geneigt sein könnte, die Echtheit des *Kitāb al-Lāmāt* zu bezweifeln, wenn sie nicht durch den alten Titel und die zum *Ṣāḥibī* und den Biographien vollkommen stimmenden Namen der angeführten Gewahrsmanner gesichert wäre

Die Einteilung ist im *Ṣāḥibī* im großen die gleiche, in *maftūḥa* und *maksūra*; die Unterteile aber sind *lām at-taukīd* (= Kap. 1), als Unterart davon *ḫabar li-inna* (= Kap. 2), *ǵawāb al-qasam* (= Kap. 4), *lām al-iḍāfa* (= Kap. 6), *lām at-ta'aǵǵub* (= Kap. 12), *lām al-amr* (= Kap. 10), *lām al-'āqiba* (= Kap. 8). Die Verschiedenheiten beginnen also schon hier: Die Kapitel sind z. T. anders geordnet, und mehrere fehlen ganz, das eine allerdings nur scheinbar, da das *lām kai* (unter der Bezeichnung *irāda*) als Unterart des *lām al-iḍāfa* wiederkehrt. Andrerseits kommt einiges hinzu, nämlich zwei kurze Absätze über *lām zā'ida*, der eine am Anfang, der andere am Schluß des Abschnitts, wovon der zweite die Koranstellen 7, 153. 12, 43 behandelt, deren Nichtberucksichtigung im *Kitāb al-Lāmāt* uns aufgefallen war: und ein Absatz über *lām al-istiġāṯa*, das in unserer Schrift absichtlich ausgelassen zu sein schien. Seine Hereinziehung

[1] Ich verdanke diese Übersetzung und Erklarung Herrn Geheimrat FISCHER, der jedoch den Vers fur *maṣnū'* halt.

[2] Vgl. z. B. noch Stellen wie 7, 153. 12, 43 (*Muġnī* I 192, 14 ff.) und s. S. 93 Z. 13.

bedeutet eine Annäherung an den baṣrischen Standpunkt, wie sie sich auch in der Unterordnung von *lām* nach *inna* unter *lām at-taukīd* und von *lām kai* unter *lām al-iḍāfa* sowie in der Terminologie bemerkbar macht (*lām al-iḍāfa*, und *lām al-ibtidā'* als Synonym von *lām at-taukīd*). In der Einzelbehandlung sind die Unterschiede noch größer; am größten beim *lām al-iḍāfa*, von dem unter Berufung auf *ba'ḍ ahl al-'ilm* acht Unterarten aufgeführt werden, die eine gewisse Verwandtschaft mit denen des *Ṣiḥāḥ* einerseits und denen des *Qāmūs* und *Muġnī* andrerseits zeigen. Aber auch sonst stimmen Stoff und Belegmaterial nur zum kleinsten Teil überein, wobei meist *Ṣāḥibī* bedeutend weniger, gelegentlich aber auch wieder mehr bietet.

Die Frage ist, wie sich diese großen Abweichungen erklären. Ein Teil von ihnen ist sicher durch die Verschiedenheit von Charakter und Ziel der beiden Darstellungen bedingt: im *Ṣāḥibī* ist von *l* als Zusatzbuchstaben im allgemeinen die Rede, so daß Fälle wie *ḏālika* (in dem ersten Absatz über *lām zā'ida*) und wohl auch das *lām al-istiġāṯa* Erwähnung finden mußten, im *Kitāb al-Lāmāt* steht das Interesse am Koran im Vordergrund, daher die große Zahl von Belegen aus ihm und die ausführliche Erörterung einiger Stellen. Aber warum *Ṣāḥibī* 86f. die breite, den Rahmen sprengende Behandlung von Koran 48, 1, einer Stelle, die im *Kitāb al-Lāmāt* nicht einmal erwähnt wird? Und warum die verschiedene Stellungnahme gegenüber den Schuldifferenzen? Vielleicht führt eine Untersuchung des Zeitverhältnisses der beiden Schriften weiter. Wenn das *Kitāb al-Lāmāt* die ältere wäre, so wäre zu erwarten, daß Ibn Fāris es dem größeren Werk, mit den nötigen Kürzungen, einverleibt hätte, wie er das mit anderen einschlägigen Monographien getan hat.[1] Zu der sich somit ergebenden Annahme, daß das *Kitāb al-Lāmāt* die spätere Schrift, also, da wir für die Abfassung des *Ṣāḥibī* als terminus post quem die Übersiedelung von Ibn Fāris nach Rai und die nähere Bekanntschaft mit dem Ṣāḥib Ibn 'Abbād haben, eine Altersarbeit von Ibn Fāris ist, stimmt die Bemerkung in der Einleitung, er beschäftige sich jetzt mit anderen Dingen, die wohl nur die Deutung zuläßt, daß er sich mit diesen (d. h. grammatischen) Dingen früher mehr abgegeben hatte. War der *Ṣāḥibī* schon früher veröffentlicht, so konnte

[1] Vgl. GOLDZIHER in *Sitzungsber. d. philos.-hist. Cl. d. Kais. Ak. d. Wiss. in Wien* LXXIII (1873), 528.

sein Inhalt bei der starken Wirkung, die das Buch offenbar von vornherein gehabt hat, als bekannt vorausgesetzt werden; das dort ausführlicher Besprochene brauchte nicht wiederholt zu werden, zumal wenn es in den Rahmen der neuen Schrift schlecht paßte.[1] Und was die Abweichungen in der Stellung zu den beiden grammatischen Schulen anlangt, so gibt unser Text selbst einen Anhalt mit den Worten *wa-rubba-mā labastu baina-l-madhabain*, „manchmal habe ich die Entscheidung zwischen zwei Auffassungen in der Schwebe gelassen"[2] in der Einleitung. Halten wir diese Äußerung mit der oben in den Anmerkungen analysierten Stellung des Textes in den Schulstreitigkeiten zusammen, so ergibt sich, daß Ibn Fāris, wie das im Hinblick auf seine Lehrer nicht anders zu erwarten ist und seinem ausdrücklichen Bekenntnis (Kap. 5, S. 85 Z. 3ff.) entspricht, von kūfischen Lehrmeinungen und kūfischer Terminologie, und zwar denen des (im Vergleich mit al-Farrā') gemäßigten Kisā'ī, ausgeht, aber auch die basrischen Ansichten in Erwägung zieht und u. U. bevorzugt, stellenweise sogar augenscheinlich von Sībawaih abhängig ist, und jedenfalls die Entscheidung nicht einfach nach der Schulzugehörigkeit der Vertreter der verschiedenen Ansichten, sondern nach sachlichen Gesichtspunkten trifft, wozu er, im Laufe der Zeit dem Stoff etwas ferner gerückt, sich nicht mehr in allen Fällen fähig fühlt. In ein solches Bild paßt gelegentliches Schwanken zwischen basrischen und kūfischen Ansichten in einer früheren und einer späteren Schrift durchaus.

Auch wo Ibn Fāris sich für eine Meinung entscheidet, begnügt er sich damit, dies festzustellen; zu einer wirklichen Argumentation, über die Anführung von Belegversen hinaus, kommt es kaum. Ein selbständiger Forscher auf dem Gebiet der Grammatik ist dieser bedeutendste Vertreter der kūfischen Schule im vierten Jahrhundert nicht gewesen, während die basrische in seinen beiden älteren Zeitgenossen as-Sīrāfī und Abū 'Alī al-Fārisī wirklich fruchtbare Grammatiker hervorgebracht hat. Und Ibn Fāris vermag auch von seinen nächsten Vorgängern keine eigenen grammatischen Gedanken an-

[1] Wie die Behandlung der Koranstellen 7, 155. 12, 43 (da *zā'ida* nicht gut als eine der Arten des *lām*, nach denen disponiert ist, bezeichnet werden kann).

[2] Dies wohl der Sinn; wörtlich „habe ich die beiden (jeweils in Betracht kommenden) Auffassungen nicht geschieden". *Al-madhabain* auf die basrische und kūfische Schule zu beziehen geht kaum an.

zufuhren; er muß bis auf al-Farrā' zurückgehen. So ist unsere Schrift trotz ihres grammatischen Charakters ein Beleg für das geringe grammatische Interesse der Kūfer, denen das Lexikon, die Dichtung und der Koran bedeutend mehr am Herzen lagen, und sie bestatigt durchaus die These von G. WEIL[1], daß es eine die alten grammatischen Lehren vertiefende und methodisch begründende grammatische Tradition in Kūfa nicht gegeben hat. Andrerseits belegt sie wieder die größere Unvoreingenommenheit und Weitherzigkeit der Kūfer, ihren offeneren Sinn fur sprachliche Tatsachen.

Nachschrift. Leider ist es mir auch fur die Korrektur nicht gelungen, noch die *Buġya* des Suyūṭī und die *Ḫizāna* einzusehen, die sicher allerlei Erganzungen bieten.

1 *Streitfragen,* Einl. 65 f. u. o.

A HITHERTO UNDISCOVERED VOLUME OF YĀQŪT'S *DICTIONARY OF LEARNED MEN.*

BY

D. S. MARGOLIOUTH (Oxford).

In the Preface to the second edition of vol. I of Yāqūt's ارشاد الاريب الى معرفة الاديب I stated that there now seemed to be little chance of recovering the lost volumes; for inquiries which had been carried on during a long series of years had led to no positive result. I had been told both in Cairo and Baghdad that there were persons who possessed them; but investigation led to no confirmation of these tales, and rather suggested that they were fictions. It was evident that the work of Ibn Khallikān, which was separated by not many years from that of Yāqūt, had owing to its comparative brevity and its more comprehensive character superseded it: further the volumes of the latter which had been discovered had not been together, but in different parts of the world, and did not form parts of the same copy. A reason for this, going back to Yaqūt's own days, is to be found in a story told by Qifṭī in his unpublished biography of Yāqut[1] in his انباء النحاة. It runs as follows:

وقبل موته اوصى باوراقه ومجموعاته الى العز ابن الاثير الموصلى وكان مقيما بحلب وعهد اليه ان يسيّرها الى وقف الزيدى ببغداد ويسلمها الى الناظر فيه الشيخ عبد العزيز بن دلف واحتاط نواب الايتام على ماله الى ان حضر ولد سيده من بغداد بكتاب حكمى وتسلم ما خلفه واما ابن الاثير فانه تصرف فى الكتيبات التى له والاوراق المجمعة التى بخطه تصرفًا غير مرضىّ لم يوصلها بعد ان حصل بالموصل الى الجهة المعيّنة برسمها بل فرّقها على جماعة اراد انتفاعه بهم وبما عندهم ولم ينفعه الله

[1] Photographs of this were supplied me by Ahmad Pasha Zaki.

بشىء من ذلك ولم يتملّ منها بامل ولا مال وقطع الله اجله بعد ان قطع من الانتفاع بتفرقتها امله فاكتسب خزى الدنيا وعذاب الآخرة و بلغنى ان خبرها وصل الى بغداد وانهم طالبوه من هناك بتسييرها الى محل وقفها فسيّر بعضها واعرض عن بعض

Before his death he bequeathed his papers and collections to al-'Izz Ibn al-Athīr al-Mauṣilī, who was staying in Ḥalab, with the order to transmit them to the Waqf of the Zaidī in Baghdad; he was to hand them over to the person in charge of this Waqf, the Shaikh 'Abd al-'Azīz b. Dulaf. The commissioners of orphans took charge of his goods till the arrival of their former owner's son from Baghdad, with a government order, who took possession of what he had left. As for Ibn al-Athīr, he dealt improperly with the few books which had belonged to the deceased and his manuscript collections. After arriving in Mauṣil he did not transmit them to their appointed destination, but distributed them among a number of persons from whom or from whose wealth he hoped to profit: God however suffered him to have no profit therefrom, neither did he enjoy therefrom any gain, prospective or actual; God put an end to him after putting an end to his hopes of profit from their dispersion. He only reaped shame in this world and torment in the other. I was told that the story reached Baghdad, and that a demand was issued to him thence to transmit them to the Waqf building: and that he transmitted some, but neglected to do so in the case of others.

Qifṭī, who for some reason or other has a spite against Yāqūt, absurdly depreciates his works; nor can his charge against Ibn al-Athīr be accepted without hearing the other side.[1] Yāqūt however asserts distinctly that he did not put this work on the market (I. 10.10); and if Qifṭī's story be true, there would be little chance of a complete copy getting into any one's hands immediately after his death. One who wanted a complete copy would have to collect it from the owners of the separate volumes.

It was therefore an agreeable surprise to learn from the meritorious Père CHEIKHO of Beyrut in March of this year that one of the missing volumes was in the possession of the editor of a local magazine, who was willing to part with it. And presently the volume came into my

[1] Ibn Khallikān declares that Ibn al-Athīr carried out his instructions.

possession. I hope to start printing it for the GIBB Trust so soon as the second edition of vol. II is completed. Meanwhile I gladly avail myself of the hospitality of this magazine to give a preliminary account of it.

The copy itself is quite modern, having been made recently from one said to belong (or to have belonged) to some one in the entourage of Sultan ʿAbd al-Ḥamīd II. Its title is

الجزء الثامن من معجم الادباء تاليف الاديب المؤرخ النحوى ياقوت ابن عبد الله الحموى الاصل البغدادى رحمه الله تعالى

Part VIII of the Muʿjam al-Udabā, the composition of the Scholar, Historian, and Grammarian Yāqūt b. ʿAbdallāh, of Baghdād, originally of Ḥamāt.

The copyist appends a note to the effect that this cannot be the same work as the *Irshād al-Alibbā* on the ground that Ibn Khallikān mentions the two as distinct. This however must be due to carelessness on Ibn Khallikān's part; for the Bodleian MS Or. 753, whence the text of volumes I—III was taken, calls it *Muʿjam al-Udabā* in the colophon, and *Irshād al-Arīb* in the text; and in one of the MS biographies the latter is said to have been an alternative title for *Irshād al-Alibbā.* Moreover this volume, which starts with *Muḥammad b. al-Ḥusain* follows naturally and directly on the printed vol. VI, which terminates with *Muḥammad b. al-Ḥasan.* "Dictionary of the Learned" is rather a description than a title of the work.

The copy to which the original of the MS belonged must clearly have been divided into eight volumes, of which the seventh must have contained some of the matter to be found in the printed vol. VI. From the general scale of the work it might have been anticipated that the biographies commencing with *Muḥammad b. al-Ḥusain* and ending with *Yūnus* would have occupied at least two parts; and indeed in Ibn Khallikān's work they occupy a far larger proportion. The number of biographies is indeed very considerable — 209; whereas in vol. I there are no more than 126. The amount, however, which Yāqūt communicates about each person depends entirely on the material at his disposal, which varies from a few lines to 70 pages (the amount devoted to Ismāʿīl b. ʿAbbad); hence it would be impossible to estimate in advance how much space any letter would require. Since a Dictionary constitutes a whole or unit, division into

volumes is purely a matter of convenience, and there is nothing surprising about different copies being differently divided. What is perhaps surprising is that the volume devoted to this large number of lives of persons with quite common names will scarcely exceed 300 pages of the same size as the others. It is made up of 254 pages of 24 lines each 13 centimetres long.

Although many of the *mutarjamūn* are of the very greatest distinction, there is no really lengthy biography; probably the longest is that of Abu'l-ʿAinā, Muḥammad b. al-Qāsim. This fills rather more than ten pages of the size given. Next in length is that of ʿImād al-dīn al-Iṣfahānī Muḥammad b. Muḥammad. Mubarrad (Muḥammad b. Yazīd) has to be content with a little more than six; and the same number is assigned to my old friend Sibṭ Ibn al-Taʿāwīdhī Muḥammad b. ʿUbaidallah, whose place should rather have been in the Dictionary of Poets: there is even less excuse for introducing a biography of Farazdaq Hammām b. Ghālib, to whom three pages are devoted, while the eminent scholar Abū ʿUbaidah Maʿmar b. al-Muthannā has to be content with four and a half. Indeed in the analysis of the contents made out by the copyist there are no fewer than eleven names of persons famous only as poets, whom the plan of the work should have excluded.

The question might arise whether this volume might not be more than a *mukhtaṣar* made by some one who found Yāqūt too loquacious. This seems unlikely, as the volume is cited a great number of times by Suyūṭī in his *Bughyat al-Wuʿāt,* and his quotations either correspond word for word with what is found in this volume, or are abridged from it. Hence the comparative scantiness of these biographies must be due to Yāqūt himself, whose materials may for some reason or other have failed him.

The description of Yāqūt in the title given above as *Scholar, Historian, and Grammarian* can be illustrated for the first two epithets from Ibn Khallikān's biography. The third, which justified the mention of Yāqūt in Qifṭī's work, can be illustrated from the unpublished biography. Qifṭī writes as follows:

لفق مما استعار منى كتابين احدهما فى الرد على ابن جنى عند كلامه فى
الهمزة والالف من كتاب سر الصناعة فلم يات فيه بشىء وصنف كتابا
فى اوزان الاسماء والافعال الحاصرة لكلام العرب فخلط الغث بالسمين وقرن

الفروع بالاصول غير فارق فى التبيين لقلة انسته بالعربية واصولها وعاتبته فيهما فما رجع وعرفته مواضع الخطا ومقاصده فما ارعوى ولا سمع واذا عزيت بعده اليه كانت عارا عليه

He compiled out of what he had borrowed from me two books, one of them refutation of the views expressed by Ibn Jinnī in his Sirr al-Ṣinā'ah about the Hamzah and the Alif, wherein he produced nothing of value, and another on the Forms of Nouns and Verbs which include the whole language of the Arabs. In this he mixed heterogeneous matter and coupled branches with roots, making no distinction in his explanation, owing to his unfamiliarity with Arabic and its roots. I remonstrated with him about both works, but he would not alter: I showed him where he went wrong and how, but he would neither hear nor reflect. Should they after his death be attributed to him, they would be a slur upon him.

There must be few cases wherein two men write each other's biography, and still fewer wherein the one is eulogistic, and the other defamatory. Here however we have such a case. There is a biography of this 'Alī b. Yūsuf al-Qifṭī in the *Irshād al-Arīb* V. 477—494, which is adulatory in character; it records the perfections of Qifṭī's character and the encyclopaedic variety of his attainments. Moreover it must have been written near the end of Yāqūt's life, as it records an event which happened in 624 (p. 490, line 7). Qifṭī on the other hand has no word in Yāqūt's favour, makes no allusion to the works which have rendered Yāqūt immortal, and describes him as a bookseller in a very small way of business, whom he had indeed admitted to his society, but always with suspicion which proved well justified. In such cases posterity is likely to take the side of the defamed rather than that of the defamer, in spite of the eulogy of Yāqūt.

The amount which this work will add to our knowledge must necessarily depend on the extent to which it will be found to contain materials from lost sources which have not found their way into Suyūṭī's compilation. Some of the matter appears to be decidedly fresh This may be illustrated by an anecdote in the biography of Mubarrad, with which two others may be compared.

Al-Mufajja' al-Basrī (ob. 327; see *Irshād al-Arīb* VI. 314—325) *said: Mubarrid (sic) owing to the extent of his recollection of unusual diction used to be suspected of inventing. We agreed upon a baseless*

question which we were to ask him, in order to see what would be his reply. We had previously been discussing the metre of the verse

[1] أَبا مُنْذِرٍ أَفْنَيْتَ فاسْتَبْقِ بعضًا حَنانَيْكَ بعضُ الشَّرِّ أَهْوَنُ مِن بعضٍ

which different persons among us assigned to different metres. We had in the course of the discussion repeatedly pronounced the element قِ بَعْضًا*, out of its scansion. So we went off to Mubarrid and I said to him: God aid you, what is* القِبَعْضُ *in the Arabic language? Cotton, he replied; it occurs in the verse of the poet* كأنّ سناميها حُشِيَ القبعضا *"It is as though her hump were stuffed with qiba'd". I said to my friends: You see the reply and the proof-passage. If the latter is genuine, it is marvellous; but if it was fabricated on the spur of the moment, it is yet more marvellous.*

We may compare with this story first an anecdote in *Irshād al-Arīb* I. 126, wherein Mubarrad (as his name is usually pronounced), visiting a great man, is asked the meaning of a word in the Tradition. He assigns it a meaning out of his imagination; and being asked for a proof-passage produces a rejez couplet. Then Abū Ḥanīfah Dīnawarī arrives, and hearing the matter under discussion gives the correct interpretation; he charges Mubarrad with having fabricated his proof-passage on the spur of the moment, and Mubarrad confesses that this is the case.

The other anecdote is told in *Irshād al-Arīb* II. 149. Tha'lab, Mubarrad's contemporary and rival, is asked what is meant by بعجدة. Tha'lab frankly confesses that he does not know; it then appears that his questioner has read ابع جدتى as one word. According to this Tha'lab was more scrupulous than Mubarrad; but in yet another anecdote, when Ismā'īl b. Bulbul is in want of poems by Jews and appeals to Mubarrad, the latter replies that he knows of none; but Tha'lab can produce a whole *Corpus* of Jewish poetry which he had been collecting for fifty years!

The temptations to which these philologists were exposed were very great; it is however to be regretted that they so frequently succumbed to them.

---

1 See Ṭarafah ed. SELIGSOHN, p. 148, where references are given. All texts appear to have بعضنا. But with this there appears to be no doubt about the metre.

ARABIC INSTRUCTION IN FRANCE.

BY

E. PRÖBSTER (Neustadt a./Orla).

The interest in the Arabic language and literature im France has considerably increased, since Algeria, Tunisia, Sudan, Morocco and Syria entered into the French orbit. The opportunity of acquiring Arabic knowledge is no longer confined to Paris. The renowned Parisian centres: the courses of the 'École des Langues Orientales Vivantes', whose foundation was laid by the National Convention, and the academic lectures of the 'Collège de France' and the 'École des Hautes Études', where the graduates acquire the finishing touch, have been joined by a number of institutes of more recent date such as the courses on literary and spoken Arabic, created within the 'Facultés des lettres' of Lyon, Marseilles and Bordeaux, and the Arabic courses of an essentially practical character arranged by the 'École Coloniale' in Paris and the chambers of commerce of the three cities mentioned above. These practical courses however seem to have proved a failure. In order to give the officers a stock of solid Arabic learning exceeding that practical and in reality useless knowledge, the military authorities organized Arabic courses at Saint-Cyr and Fontainebleau. By a decree of 30th June 1921 provision was made for special examinations for officers, non-commissioned officers and soldiers. In contradistinction to Tunis, where personalities capable of utilizing the favourable native contingencies were apparently lacking, the Arabic studies at the 'École des Lettres' of Algiers — under the direction of RENÉ BASSET — underwent a remarkable evolution which helped to encourage the researches into literary and spoken Arabic in Constantine, Tlemcen and Oran. In Morocco, the 'École Supérieure de Langue Arabe et de Dialectes Berbères', founded by a residential decree of 15th November 1912, was completed by the 'Institut des Hautes-

Études Marocaines', whose organ is the review *Hespéris.* The important part the 'École des Langues Orientales Vivantes' played with regard to the preparation of candidates for the service of interpreters, consuls, colonial officials and officers has however not diminished. Its three branches: literary, eastern and western Arabic with a course of history and geography form the base of the Arabic instruction as before.

There was a difference between the Arabic instruction in the metropolis and in North Africa. Arabic instruction was not given to the undergraduate scholars of the secondary schools in the metropolis, but the scholars of the North African collèges and lycées had the opportunity of learning Arabic and of presenting it as a main or subsidiary language for the examination of baccalauréat. It seems however that in spite of the favourable atmosphere, the Arabic instruction yielded no remarkable results. The North African candidates for the baccalauréat are — as GAUDEFROY-DEMOMBYNES points out in his useful essay *L'enseignement de l'arabe en France (Renseignements Coloniaux de l'Afrique Française 1922)* — in general incapable of reading an elementary text without long preparation, and some of them take delight in the vaguenesses of the spoken language which seem to be the supreme goal of many teachers. Nevertheless the elementary knowledge of Arabic gave the North African baccalaurei an advantage over their rivals in the metropolis, and as Arabic had been admitted to the metropolitan baccalauréat since 1920, the question was mooted as to whether it would be advisable to introduce Arabic teaching into the lycées and colleges of Paris in order to give the écoles militaires and the 'École des Langues Orientales Vivantes' more advanced pupils. To a certain extent one might cite the precedent of the 'Jeunes de langues' of some 50 years ago. These 'Jeunes de langues', the sons of consuls and exhibitioners of the Foreign Office, received preparatory instruction in Arabic, Persian and Turkish at the 'Lycée Louis le Grand' before attending the 'École des Langues Orientales Vivantes'. Indeed a trial of introducing Arabic as a branch of instruction in the 'Lycée Henri IV' in Paris has been made. In GAUDEFROY-DEMOMBYNES' opinion the literary language should be the base of that secondary instruction and teachers should endeavour to find in Arabic the same educational advantages as in Latin and Greek. He considers the innovation to be useful only if it

has a pedagogical value and a practical advantage. The former object will be attained (according to his opinion) if the scholar thoroughly understands the structure of so different a language as Arabic and is capable of giving a minute translation of somewhat difficult texts. Great value should be attached to pronunciation and accent in order to prepare the scholar for understanding the spoken language. The 'classical' Arabic, the base of the instruction, is not the language of the Koranic commentators of the 9th century, but the literary Arabic used in journals and reviews up to this day.

THE COMMON IDEALS OF ṢUFI AND WESTERN POETRY.

BY

C. E. WILSON (London).

In an examination of Ṣūfī poetry there are two phases to be considered, the ethical and the theosophical. Upon the former we need not dwell at any length, since it is not a constant quantity and does not enter into the highest ideals of poetry, either Eastern or Western. In fact where there is agreement in this it is only between pure Christian ethics and Sufiism in the common aim of renunciation; and even here the incentive is not the same, since the Christian practises this in accordance with the will of God as revealed, and the Ṣūfī as a means of detachment from self. In fact, with the Ṣufi morality and revealed religion are only a means to an end, or rather a stage in the progress towards perfection: they concern the *nāsūt* or human nature, as contrasted with the *lāhūt* or divine nature, to which theosophical Sufiism would show the way. Their importance however in Ṣūfī teaching is great, since "the beginning of Sufiism is the Faith".

PLATO in his identification of the beautiful with the good in literature and art, and in his "examination of these in the light of principles deduced from the life of man" falls far short of MATTHEW ARNOLD's conclusion that "literature is an interpretation of life". With this conclusion we shall later begin our enquiry into the highest ideals of Ṣūfī and Western poetry; but before leaving the present subject we may extend it to the consideration of some more general methods in the art. In the first place the Ṣūfī was no mere religious enthusiast and recluse, one entirely wrapped up in divine contemplation, but was often in *istitar* for the purpose not only of guiding the Ṣufī aspirant

but also of teaching the commonalty and leading them, so far as their inborn nature admitted, from *'ādat* or *taqlīd* to a higher appreciation of religion.

Unlike PLATO. but as with Western poets, the Ṣūfī in the course of his exalted expositions, and for the purpose of illustration, may admit not only the good and beautiful but also evil if it serve as a warning. In his appeals to the emotions, especially the pathetic, he is unsurpassed; and numerous stories of varied character, and deep reflections upon topics of human interest are interspersed through his works.

In turning now to the consideration of the theosophical aspect of Ṣūfī poetry and its relation to Western poetry of the highest order we may premise that we shall only be formulating, perhaps a little more clearly, an obvious conclusion. But there is something in addition to be considered which may not be quite so obvious, and that is not only the mental and spiritual attitude of the poet in his art but also the mode of expression to which that attitude should lead.

For a clear view of the first consideration it will be necessary to recur to the conclusions of those distinguished critics of Western literature whose theories are most in harmony with those of the Platonic Ideas, Neo-Platonism, and Sufiism, since in an article of restricted compass it would be impossible to quote at any length.

As a preliminary to our thesis we may revert for a moment to the conclusion of MATTHEW ARNOLD that "literature should be an interpretation of life", *i. e.*. of course, the expression of its soul or spirit. a conception beautifully rendered by WORDSWORTH in the lines:

"To me the meanest flower that blows can give
Thoughts that do often lie too deep for tears".

It is however in the spiritual theory of VICTOR COUSIN that we see the exact coincidence of the ideals of the Western and the Ṣūfī poet in their actual result. The basis of this theory is the postulate that there are faculties by which we are enabled to compare external beauty with the ideal beauty implanted in the soul by God: with "the idea of a higher beauty which PLATO admirably calls the Form of beauty and which, after him, all men of fine taste, all true artists call the ideal. We establish degrees in the beauty of things because we compare them, often unconsciously, with this ideal which is the measure and the principle of all our judgments upon particular beauties".

The faculties in question are reason, sentiment or feeling, and imagination. But what is the quality which makes objects beautiful? VICTOR COUSIN says "Unity and variety", and this inevitably follows from the fact he advances that "the Absolute Being which is at one and the same time absolute unity and infinite variety, God, is necessarily the final cause, the ultimate basis, the realized ideal of all beauty". "Thus art is in itself essentially moral and religious; for without being false to its proper law, its proper genius, it everywhere expresses in its works the eternal beauty. * * * Every work of art, that is really beautiful or sublime, throws the soul into a gracious or austere dream which raises it towards the infinite. The infinite — there is the common goal to which the soul aspires on the wings of the imagination, as well as on the wings of reason by the path of the sublime and beautiful as well as by the path of the true and the good. * * * All the arts strive to express the same thing, the idea, the spirit, the soul, the invisible, the infinite."

But whilst thus appreciating the essential identity of the ideals of the Western and the Ṣūfī poet it is of interest and importance to enquire by what different methods they have respectively attained to them. The difference arises mainly from religion, but this may lead also to a considerable difference in the mode of expression. The Western poet recognizing that he must ever fall short of reaching the perfect or supreme beauty for which the soul or spirit craves with its instinctive sense of their being always something higher than expression has offered is ever striving to reach a higher expression. The Ṣūfī, on the other hand, can have no such recognition, since as an incarnation of the Universal Spirit, he has reached the supreme beauty and become identified with it. That which is a process in the Western poet is an intuition in the Ṣūfī. But as regards expression, Western poetry may be said to be progressive, whilst Ṣūfī poetry, though full of variety, is of a more stationary and conventional character. The Ṣūfī poet naturally acknowledges the inadequacy of finite language to express infinite ideals. He contents himself with offering symbolical allusions, which indeed may be found of sufficient significance by the advanced Ṣūfī aspirant to whom his poetry is mainly addressed.

IQBÁL'S "MESSAGE OF THE EAST"

(Payám-i Mashriq).[1]

BY

REYNOLD A. NICHOLSON (Cambridge).

Amongst Indian Moslem poets of to-day Iqbal stands on a hill by himself. In him there are two voices of power. One speaks in Urdu and appeals to Indian patriotism, though Iqbál is not a nationalist in politics; the other, which uses the beautiful and melodious language of Persia, sings to a Moslem audience—and it is indeed a new and inspiring song, a fiery incantation scattering ashes and sparks and bidding fair to be 'the trumpet of a prophecy".

Born in the Panjab, Iqbál completed his education in England and Germany. East and West met; it would be too much to say that they were united. No one, however gifted, can hope to partake on equal terms and in full measure of two civilisations which have sprung from different roots. While Iqbál has been profoundly influenced by Western culture, his spirit remains essentially Oriental. He knows GOETHE, BYRON, and SHELLEY; he is as familiar with *Also sprach Zarathustra* and *L'évolution créatrice* as he is with the *Qur'an* and the *Mathnawí*. But with the Humanistic foundations of European culture he appears to be less intimately acquainted, and we feel that his criticism, though never superficial, is sometimes lacking in breadth.

The leading ideas of his philosophy, which is indicated rather than expounded in the *Asrar-i Khudí*[2] and the *Rumúz-i Bé-khudí*, may be

[1] First published at Lahore in 1923. The second edition (1924) includes a number of new poems, and the author has expanded some of the old ones. The references in this article are to the second edition.

[2] An English version by the present writer appeared in 1920 under the title of *The Secrets of the Self*. The introduction includes an account of the philosophical basis of the poem, contributed by the author.

briefly stated here, as without some knowledge of them it is not easy to understand his poetry.

He regards Reality as a process of becoming, not as an eternal state. The *templa serena* of the Absolute find no place in his scheme of things: all is in flux. His universe is an association of individuals, headed by the most unique Individual, *i. e.*, God. Their life consists in the formation and cultivation of personality. The perfect man "not only absorbs the world of matter by mastering it; he absorbs God himself into his Ego by assimilating Divine attributes". Hence the essence of life is Love, which in its highest form is "the creation of desires and ideals, and the endeavour to realise them". Desires are good or bad according as they strengthen or weaken personality, and all values must be determined by this standard.

The affinities with NIETZSCHE and BERGSON need not be emphasised. It is less clear, however, why Iqbál identifies his ideal society with Mohammed's conception of Islam, or why membership of that society should be a privilege reserved for Moslems. Here the religious enthusiast seems to have knocked out the philosopher—a result which is logically wrong but poetically right. Iqbál, the poet, has a proper contempt for intellectualism. He contrasts Ibn Síná with Jalálu'ddín Rúmí:—

This one plunged deep and to the Pearl attained;
The other floating like a weed remained.
Truth, flameless, is Philosophy, which turns
To Poesy when from the heart it burns.[1]

The *Payam-i Mashriq* was written as a response to GOETHE'S *West-östlicher Divan.* In the dedicatory poem, addressed to the Amír of Afghanistan, Iqbal says:

The Sage of the West, the German poet who was fascinated by the charms of Persia,
Depicted those coy and winsome beauties and gave the
East a greeting from Europe.
In reply to him I have composed the *Payám-i Mashriq:*
I have shed moonbeams o'er the evening of the East.[2]

---

1 *Payám.* p. 122.
2 *Ibid.*, p. 2.

Although the *Payam* resembles the *Divan* in form, since both contain short poems arranged in sections which bear separate titles,[1] and also in its general motive, there is no correspondence as regards the subject-matter. "Madchen und Dichter" and "Mahomet's Gesang" are the only poems of GOETHE (and these do not belong to the *Divan*) which are directly imitated.[2] In the piece entitled "Jalál and Goethe", Iqbál imagines Jalálu'ddín Rúmí, for whom he has the greatest admiration, meeting GOETHE in Paradise.[3] After hearing him read *Faust*, Rúmí speaks as follows:

Your thought into your heart's deep shrine withdrew,
And there created this old world anew.
You saw the spirit in the bosom swell,
You saw the pearl still forming in the shell.
Love's mystery not every one can read,
This holy threshold few are fit to tread.
'The blest initiates know and need not prove—
From Satan logic, and from Adam love.'[4]

Much in the *Payam* is hard to comprehend and harder to translate. Subtle emotions and abstruse philosophical ideas, often couched in the conventional imagery of Persian poetry, yet expressed originally, make large demands on our intelligence—and even more on our sympathy. The following extract from a letter written to the poet by a Mohammedan friend, evidently a man of high culture and sensibility, goes to the root of the matter: "One must have read much, pondered much, doubted much, to be able to soar in thought to the heights to which you, in your easy manner, wish to take your readers. The work is only for those who are deeply conversant with the game of getting one's self wilfully entangled, for those who make it an article of faith to go on from one trap to another. You, it seems, have explored the whole world of human emotions from the highest ecstasy

1 The poems in the *Payám* are grouped under the following heads: *Lála-i Túr* (163 rubá'ís); *Afkár* (miscellaneous pieces); *May-i Báqí* (ghazals); *Naqsh-i Firang* (a criticism of European life and thought); *Khurda* (fragments).

2 The counterpart to "Madchen und Dichter" is "*Húr u Shá'ir*" (p. 147), while "*Jú-yi Áb*" (p. 151) is a fine, though very free, rendering of "Mahomet's Gesang".

3 *Payám*, p. 246.

4 The final couplet, which sums up the lesson of *Faust*, is a quotation from the *Mathnawí*.

to the darkest doubts. In your case it may be said with perfect truth: رست از يك بند تا افتاد در بند دگر. We others, who have neither felt as much nor seen as much, have not the courage or qualifications to abide in this super-spiritual world. Still, occasionally we peer in".

All I can attempt here is to give glimpses of the poet's thought, in the hope that some who read my translations may be induced to study this remarkable volume as a whole. It is worth while to become acquainted with Iqbál's rich and forceful personality. Granted that the difficulties are great, so is the reward; and LUCRETIUS said long ago: *Ardua dum metuunt amittunt vera viai.*

For Iqbál self-consciousness, individuality, is all in all. He never tires of preaching the gospel of self-knowledge, self-affirmation, and self-development. The pith of life is action, its end is the spiritual and moral power which grows from obedience and self-control. By conquering matter we become free, by living intensely and losing the spatial conception of time we gain immortality.

(1)

I asked a lofty sage what Life might be.
"The wine whose bitterest cup is best", said he.
Said I, "A vile worm rearing head from mire".
Said he, "A salamander born of fire".
"Its nature steeped in evil", I pursued.
Said he, "'Tis just this evil makes it good".
"It wins not to the goal, though it aspire".
"The goal", said he, "lies hid in that desire".
Said I, "Of earth it comes, to earth it goes".
Said he, "The seed bursts earth, and is the rose".[1]

(2)

A stranger to yourself, the Vision yonder
You sought, to Sinai ran.
Nay, 'tis in search of Man your feet must wander:
God too is seeking Man.[2]

1 *Payám*, p. 145.
2 *Ib.*, p. 34.

(3)

Feast not on the shore, for there
Softly breathes the tune of Life.
Grapple with the waves and dare!
Immortality is strife.[1]

(4)

Think not I grieve to die:
The riddle of body and soul I have read plain.
What care though one world vanish from mine eye,
When hundreds in my consciousness remain?[2]

(5)

Our infinite world—of old
Time's ocean swallows it up.
Look once in thy heart, and behold
Time's ocean sunk in a cup![3]

(6)

Of Life, O brother, I give thee a token to hold and keep:
Sleep is a lighter death, and Death is a heavier sleep.[4]

(7)

Agony in every atom of our being,
Every breath of us a rising from the dead.
To Sikandar lost amidst the Land of Darkness,
"Hard is Death, but Life is harder", Khaḍir said.[5]

(8)

EVERLASTING LIFE

Know'st thou Life's secret? Neither seek nor take
A heart unwounded by the thorn, Desire.
Live as the mountain, self-secure and strong,
Not as the sticks and straws that dance along;
For fierce is wind, and merciless is fire.[6]

---

1 *Ibid.*, p. 41 2 *Ibid.*, p. 67. 3 *Ibid.*, p. 45. 4 *Ibid.*, p. 261.
5 *Ibid.*, p. 259. 6 *Ibid.*, p. 108.

(9)

Sad moaned the cloud of Spring,
"This life's a long weeping".
Cried the lightning, flashing and leaping,
"'Tis a laugh on the wing".[1]

(10)

LIFE AND ACTION.

"I have lived a long, long while", said the fallen shore;
"What I am I know as ill as I knew of yore".
Then swiftly advanced a wave from the Sea upshot:
"If I roll, I am", it said; "if I rest, I am not".[2]

(11)

THE SONG OF TIME.[3]

Sun and stars in my bosom I hold;
By me, who am nothing, thou art ensouled.
In light and in darkness, in city and wold,
I am pain, I am balm, I am life manifold.
Destroyer and Quickener I from of old.

Chingiz, Tímúr—specks of *my* dust they came,
And Europe's turmoil is a spark of *my* flame.
Man and his world I fashion and frame,
Blood of his heart my spring flowers claim.
Hell-fire and Paradise I, be it told.

I rest still, I move—wondrous sight for thine eyes!
In the glass of To-day see To-morrow arise,
See a thousand fair worlds where my thought deep lies,
See a thousand swift stars, a thousand blue skies!
Man's garment am I, God I enfold.

---

[1] *Ibid.*, p. 110.

[2] *Ibid.*, p. 150. A reply to HEINE's poem, "Fragen", which begins: "Am Meer, am wüsten, nächtlichen Meer Steht ein Jüngling-Mann".

[3] Iqbal uses "Time" in the sense of BERGSON's *la durée*, "the very stuff of which life and consciousness are made". Cf. *Asrár-i Khudí*, translation, p. 134 and foll.

Fate is *my* spell, freewill is *thy* chant.
O lover of Lailá, thy frenzy I haunt;
As the spirit pure, I transcend thy vaunt.
Thou and I are each other's innermost want:
Thou showest me forth, hid'st me too in thy mould.

Thou my journey's end, thou my harvest-grain,
The assembly's glow and the music's strain.
O wanderer, home to thy heart again!
Behold in a cup the shoreless main!
From thy lofty wave my ocean rolled.[1]

(12)

THE SONG OF THE STARS.

Our being is our Law,
Our rapture is our Bond;
Our ceaseless revolution
Is our everlasting life.
The Heavens roll on: rejoicing
We behold and go our ways.

The theatre of Manifestation,
The pagoda of Appearance,
The war of Being and Not-being,
The struggle of Existence,
The world of Fast and Slow
We behold, and go our ways.

The heat of battle.
The folly of ripest plans,
Crowns, thrones, and palaces,
The fall of kings,
The game of Fortune
We behold, and go our ways.

---

[1] *Payám*, p. 102.

The prince hath passed from power,
The slave from servitude.
Past are subjugation and empire,
Past is the day of Caesarism,
Past is the fashion of idolatry:
We behold, and go our ways.

The silent dust that weepeth so loud,
The frail dust that striveth so hard,
Now feasting with music and revelry,
Now borne aloft on the bier—
Him, lord of the world and bondslave,
We behold, and go our ways.

Thou art sealed with questionings,
Thy mind is set on problem and solution.
Like a noosed deer
Thou art wretched and sorrowful.
We, in our high abode,
We behold, and go our ways.

Wherefore the Veil? What is Appearance?
What is the source of darkness and light?
What are eye and mind and consciousness?
What is unquiet Nature?
What is all this Near and Far?—
We behold, and go our ways.

To us thy much is but little,
To us thy years are but moments.
O thou that hast a Sea in thy bosom,
Thou art content with a dewdrop.
We, in quest of a Universe,
We behold, and go our ways.[1]

The concluding section, entitled "A Picture of Europe" (*Naqsh-i Firang*), is intended to give the Oriental reader a notion of some of the more important aspects of European thought as these are viewed

[1] *L.c.*, p. 112

by the poet. It is good to see ourselves as others see us, and better still if we take to heart the eloquent message (*payám*) in which Iqbál bids us throw off the fetters of an arid intellectualism and emerge into our inner world of Life and Love.

(13)

Amassing lore, thou hast lost thy heart to-day.
Ah, what a precious boon thou hast given away!

Philosophy 's an endless maze: the rule
Of Love was ne'er admitted to her school.
Her eye, with every fascination armed,
Robs of their hearts the sages whom she charmed.
Pointed with every charm her glances dart,
But hold no hidden joy: they cannot thrill the heart.
Never a deer on hill or plain she found,
Not one rose gathered all the garden round.

Then let us beg of Love to make us whole,
Bow down in prayer to Love and seek a goal![1]

* * *

Open thine eyes, if thou hast eyes to see!
Life is the building of the world to be.[2]

* * *

Life is a flowing stream, and it will flow;
This ancient world is young, and young will grow.
What was and should not be will vanish here,
What should have been and is not will appear.
Love, from delight of seeing, is all eyes;
Beauty would fain be shown and forth will rise.
The land where I wept blood—when I depart,
My tears will turn to rubies in its heart.

In this dark night I hear the news of Dawn;
Lamps out, now come the signs of Sunrise on![3]

Iqbál does not believe in political short cuts to the Millennium. His lines on the League of Nations are characteristic of him.

[1] *Ibid.*, p. 226. [2] *Ibid.*, p. 231. [3] *Ibid.*, p. 232.

(14)

To the end that wars may cease on this old planet, the suffering peoples of the world have founded a new institution.
So far as I see, it amounts to this: a number of undertakers have formed a company to allot the graves.[1]

(15)

Philosopher with statesman weigh not thou:
Those are sun-blinded, these are tearless eyes.
One shapes a feeble argument for his truth,
The other a block of logic for his lies.[2]

But the philosophers themselves get some stinging blows—particularly HEGEL, whose soaring mind is called ماکیان کز زورِ مستی خایه گیرد بی خروس, "a hen that by dint of enthusiasm lays eggs without assistance from the cock".[3] As an example of the author's method of introducing his Moslem readers to European philosophy, I translate his verses on SCHOPENHAUER and NIETZSCHE.

(16)

A bird flew from its nest and ranged about the garden; its soft breast was pierced by a rose-thorn.
It reviled the nature of Time's garden; it throbbed with its own pain and the pain of others.
It thought the tulip was branded with the blood of innocents; in the closed bud it saw the guile of Spring.

From its cries of burning woe a hoopoe's heart caught fire. The hoopoe with his beak drew forth the thorn from its body,
Saying, "Get thee profit out of loss: the rose has created pure gold by rending her breast.
If thou art wounded, make the pain thy remedy. Accustom thyself to thorns, that thou mayst become entirely one with the garden".[4]

1 *Ibid.*, p. 233.
2 *Ibid.*, p. 235.
3 *Ibid.*, p. 245.
4 *Ibid.*, p. 234.

While Iqbal cordially agrees with NIETZSCHE's "will to power" (meaning "the fullest possible realisation of a complete, self-reliant personality"), his view that Islam, considered as the ideal community, is a theocracy and democracy,[1] brings him into conflict with "the madman in the European china-shop",[2] whom he takes—unwarrantably, perhaps—to be an atheist.

(17)

If song thou crave, flee from him! Thunder roars in the reed of his pen.
He plunged a lancet into Europe's heart; his hand is red with the blood of the Cross.
He reared a pagoda on the ruins of the Temple: his heart is a true believer, but his brain is an infidel.[3]
Burn thyself in the fire of that Nimrod, for the garden of Abraham is produced from fire.[4]

It would be fair, I think, to describe the author of the *Payam* as a Mohammedan Vitalist. Certainly there is no modern philosopher with whom he is so much in sympathy as with BERGSON, whose teaching he interprets in these lines:—

(18)

BERGSON'S MESSAGE

If thou wouldst read Life as an open book,
Be not a spark divided from the brand.
Bring the familiar eye, the friendly look,
Nor visit stranger-like thy native land.
O thou by vain imaginings befooled,
Get thee a Reason which the Heart hath schooled![5]

---

[1] Cf. *The Secrets of the Self*, Introduction, p. X and p. XXIX.

[2] *Payám*, p. 238, last line.

[3] Suggested by the words which the Prophet is said to have used concerning Umayya ibn Abi 'l-Salt: آمن لسانه وكفر قلبه.

[4] *Payám*, p. 241. The commentators on *Qur'án*, XXI. 69 relate that the burning pyre on which Abraham was cast by order of Nimrod was miraculously transformed into a rose-garden.

[5] *Ibid.*, p. 247.

Appreciators of witty and pungent criticism will find plenty of entertainment:— EINSTEIN, for instance, "the hierophant of Light, the descendant of Moses and Aaron who has revived the religion of Zoroaster"[1]; or LENIN proclaiming the triumph of Communism to Kaiser WILHELM, who retorts that the people have only exchanged one master for another: "Shirin never lacks a lover; if it be not King Khusrau, then it is Farhád (*Kuhkan*)"[2]. "The Dialogue between COMTE and the Workman"[3], "The *Qismat-nama* of the Capitalist and the Wage-earner"[4], and "The Workman's Song"[5] show, as might be expected, that Iqbál is whole-heartedly on the side of Labour. Here are three couplets of the "Workman's Song":—

(19)

Clad in cotton rags I toil as a slave for hire
To earn for an idle master his silk attire.
The Governor's ruby seal 'tis my sweat that buys,
His horse is gemmed with tears from my children's eyes.

* * *

How long must we lead this moth's life, fluttering round the candle,
Pass how many days in exile, strangers to ourselves?

It has been said that "the current which in philosophy sets against intellectualism, in the political realm sets against the State"[6]. Extreme nationalists and Panislamists can quote Iqbál for their purpose, just as the Syndicalists quote BERGSON. But the creative action of Life need not be based on irrational impulse. Iqbál expressly declares that self-control is "the highest form of self-consciousness", and that in the Ideal Man "reason and instinct become one".[7] This, to be sure, will not satisfy his critics who see clearly enough the uses to which his doctrines may be put. Let them read, then, his *Apologia pro Vitalitate sua:* —

---

1 *Ibid.*, p 239.
2 *Ibid.*, p. 249 seq
3 *Ibid.*, p. 244.
4 *Ibid.*, p. 255.
5 *Ibid.*, p. 257.
6. J. A. GUNN, *Bergson and his philosophy*, p. 110.
7 *The Secrets of the Self*, Introduction, p. XXVII.

(20)

TO ENGLAND.

An Eastern tasted once the wine in Europe's glass;
No wonder if he broke old vows in reckless glee.
The blood came surging up in the veins of his new-born thought:
Predestination's bondslave, he learned that Man is free.

Let not thy soul be vexed with the drunkards' noise and rout!
O *Saqi*, tell me fairly, who was't that broached this jar?
The scent of the Rose showed first the way into the Garden;
Else, how should the Nightingale have known that roses are?[1]

[1] *Paiám*, p. 254.

EIN SCHWERER UND DOCH LEICHTER ALTARABISCHER VERS.

(Naqā'iḍ Ǧarīr wa-l-Farazdaq ٥٨٥, *9.)*

VON

A. FISCHER (Leipzig).

In at-Tibrīzī's Einleitung zu seinem *Ḥamāsa*-Kommentare (ed. FREYTAG I, ٣, 7 f.) stehen die zwei Verse:

وفرّ ابو الصهباء اذ حمس الوغا * والقا بابدان السلاح وسلّما
فلو انها عصفورة لحسبتها * مسوّمة تدعو عبيدا وازنما

FREYTAG übersetzt sie (II, 6):

„Fugit Abu-l'Zahba quum bellum vehemens esset et loricas (s. corpora) armorum proiecit et se eripuit;

et si illa fuisset passer, tu eam putasses camelam libere pascentem, quae servos et aurem amputatam habentem admissarium vocat",

unter Hinzufügung der Fußnote: „Apud vocem سلما videtur vox نفسه supplenda. De posteriore versu dubito, nescio enim, quaenam significatio voci عصفورة conveniat et quomodo vox cum praecedentibus cohaereat. Num fortasse generosa camela significatur, quippe quum vox عصفور nomen admissarii nobilis Nohmani esset". FREYTAG's eigne Zweifel an der Richtigkeit seiner Wiedergabe des zweiten Verses hat wohl jeder geteilt, der sich die zwei Verse einmal genauer angesehen hat.

Letztere erscheinen nun auch, aber einander nicht unmittelbar folgend, sondern durch einen dritten getrennt, in den *Naqā'iḍ Ǧarīr wa-l-Farazdaq,* und zwar offenbar an ihrer originalen Stelle, nämlich in

einem auf die Ereignisse des Kampftages von al-Iyād und insonderheit auf die Flucht des Bisṭām b. Qais an diesem Tage bezüglichen Spottgedichte des Šaibāniten al-ʿAuwām b. Šaudab (٥١٥, 7–9). Sie sehen hier, den dritten eingeschlossen, folgendermaßen aus:

فَفَرَّ أَبُو الصَّهْبَاءِ إِذْ حَمِسَ الوَغَى * وأَلْقَى بِأَبْدَانِ السِّلَاحِ وسَلَّمَا
وأَيْقَنَ أَنَّ الخَيْلَ إِنْ تَلْتَبِسْ بِهِ * يَقِظْ عَانِيًا أَوْ يَمْلَإِ البَيْتَ مَأْتَمَا
وَلَوْ أَنَّهَا عُصْفُورَةٌ لَحَسِبْتَهَا * مُسَوَّمَةً تَدْعُو عُبَيْدًا وأَزْنَمَا

E. BRÄUNLICH's Schrift *Bisṭām ibn Qais, ein vorislamischer Beduinenfürst und Held* (Leipzig 1923) enthält eine Übersetzung des ganzen Abschnitts »يوم الإياد« in den genannten *Naqā'iḍ* (٥٨٠, 16–٥٧٧, 4) und damit auch des in diesen Abschnitt mit aufgenommenen Gedichtes des ʿAuwām (S. 64 ff.). Unsre drei Verse sind hier verdeutscht worden:

„Da entfloh ʾabū-ṣ-Ṣahbā', als das Kampfgetümmel wütig wurde, warf die volle Waffenausrüstung fort und gab sie preis.

Und er wußte genau, daß er, wenn die Reiter mit ihm in Berührung kommen, den Sommer als Gefangener verbringen oder das Zelt mit einer Trauerversammlung füllen werde.

Und wenn (die Stute des Bisṭām) ein Vogel gewesen wäre (— aber in Wirklichkeit war sie viel schneller —), würde die jarbūʿitische Reiterei, die mit Zeichen versehen war und die den Schlachtruf: »jāla ʿUbaid und jāla 'Aznam« ausstieß, sie zurückgehalten haben".

Was die zwei ersten dieser drei Verse anlangt, so wird man mit BRÄUNLICH wegen seiner Auffassung von وسَلَّمَا rechten dürfen. Für „er gab sie preis" würde nämlich im Arabischen zumindest وسَلَّمَهَا stehen müssen. FREYTAG's Übersetzung „se eripuit" halte ich aber gleichfalls für verfehlt, denn dieser Bedeutung von سلّم bin ich noch nie begegnet. Ich verstehe den Ausdruck: „und gab den Kampf auf". Vgl. فسَلَّم *Hudailiten-Lieder*, ed. KOSEGARTEN, Nr. 7, 3, auch *ʿata-l-māun el-kelbʾ sellem* „Bald bittet der Christenhund um Gnade und gibt den Kampf auf" STUMME, *Tripol.-tunis. Beduinenlieder*, 97, Nr. 553. Diese Bedeutung von سلّم hängt wohl eng mit der andern zusammen: „sein Geschick den überirdischen Mächten oder Gott überlassen, sich ihrem Willen ergeben" o. ä. Vgl. فسَلَّمَ Buḫārī, ed. KREHL-JUYNBOLL, II, ٣٠٨

4 v. u. ٤٠٧, 5 v. u.[1]; ferner Ḥarīrī, *Maqāmāt*, 2. Aufl., I, ١٠٦, ult. ١٨٣, 3. ٣٤٣, 2; *Kalīla wa-Dimna*, ed. Sacy, ١٧, 1; LANE, *Lex.*, s. v., u. a. Sonst bedeutet das absolut gebrauchte سلّم bekanntlich noch: „grüßen" (*Ḥamāsa* des Abū Tammām, ٣٦٨, 1, Buḫārī II, ٣٠٨, 2, Qasṭallānī, *Iršād as-sārī*, VII, ٣٣, 11. 17. 20. ٣٤, 5, Ḥarīrī, l. c., ٣٨٠, 3, *Sindbād*, ed. LANGLÈS, ١٠٨, 1, usw.), „eine Predigt, den Gebetsaufruf mit dem *salām*-Gruße beginnen" (DOZY, *Suppl.*, s. v.), „das Gebet mit der *taslīma* beendigen" (Buḫārī I, ٤١, pu. ٤٠٩, 10. IV, ٨٠, 7, u. o.).

Im übrigen hat BRAUNLICH die zwei ersten Verse richtig verstanden. Wie steht es aber mit dem dritten?

NÖLDEKE erklärt in seiner Anzeige der Schrift BRAUNLICH's (*Islam* XIV, 126): „*Naq.* 585, 9 ist auf keinen Fall richtig übersetzt .... Ich gebe den Vers wörtlich wieder »und wäre sie (die Stute) (selbst) ein Vögelchen gewesen, so hätte man sie doch für eine mit Prunkzeichen versehene Stute gehalten, welche sich auf ʿObaid und Aznam (als Ahnen) beruft«", wozu er die Anm. gefügt hat: „Ich denke, so ist *tadʿū ʿUbaidan wa-Aznamā* zu fassen, will aber nicht verbürgen, daß das ganz sicher. »Das Vögelchen fliegt rasch, aber so ein Pferd noch rascher« ist wohl der Sinn des ganzen Verses". Mit seinem Urteil über die Übersetzung BRAUNLICH's ist, wie wir sehen werden, der greise Gelehrte im Recht. Er hat aber nicht beachtet, daß es in Wirklichkeit BEVAN's Übersetzung ist, von diesem durch die Konjektur لَحَسَّبْتَهَا für لَحَسِبْتَهَا gewonnen (*Naq.* III, 627). Und vor allem ist seine eigne Übersetzung noch viel unglücklicher ausgefallen. Sie scheitert nämlich — von anderm abgesehen — schon daran, daß unter عُبَيْد und أَزْنَم zweifellos zwei Clans der Banū Yarbūʿ zu verstehen sind; beide werden ja in der voraufgehenden Schilderung des Tages von al-Iyād mehrfach erwähnt (*Naqā'iḍ* ٥٨١, 5—7. 13. ٥٨٢. 7 und ٥٨٣, 19 = BRAUNLICH 64, M. 65, 1. 10 v. u. und 67, M.; s. auch *Naqā'iḍ* III, Index III, WUSTENFELD's *Geneal. Tabellen*, K 15, u. a.).

---

[1] Anders, aber schwerlich richtig RESCHER, *Vocabulaire du recueil de Bokhârî*, 44[b]. Al-Qasṭallānī — *Iršād as-sārī*, ed. Kairo 1326, VII, ٣٠١, 7 v. u. — hat hier: قال الكِرْمانى „دَعا بالسَلامة كما يقال اللّهمّ سَلِّمْ أو فوّض الأمرَ الى الله تعالى ورَضِىَ بحُكْمه أو قال سلام عليك«.

Die Belege, die BEVAN in seiner prächtigen Ausgabe der *Naqā'iḍ Ğarīr wa-l-Farazdaq* für unser Gedicht oder richtiger für Bruchstücke davon namhaft gemacht hat, lassen sich noch vermehren. Die ganze *Qiṭ'a* steht auch in al-'Ainī's *Šarḥ aš-šawāhid al-kubrā*, IV, ٤٦٧; — die ersten neun Verse davon — aber in der Reihenfolge 4. 7. 8. 9. 3. 1. 5. 6. 2 — auch im Leidener (f. 165ᵛ) und im Petersburger[1] Codex des Dīwāns des Ğarīr (mit den einführenden Worten: وأَسَرَ عَتُّوةُ بن ارقم بن نُويرة رجلاً من بنى الحارث بن هَمّام يقال له العَوّامُ (بن عبد عمرو. فقال فى ذلك وهو فى ايدى بنى يربوع); — **V. 1** auch Suyūṭī, *Šarḥ šawāhid al-Muġnī*, ٢٢٧ (zusammen mit **V. 7—9**). *Šu'arā' an-naṣrānīya* ٢٦٠ (zusammen mit **V. 2—7**), Maidānī, ed. Būlāq 1284, II, ٢٣٩ = ed. FREYTAG III, 569 und *Ṣiḥāḥ*, *L'A.*, *T'A.* und *Asās al-balāġa* sub عظل; — **V. 7** auch Muḥammad Bāqir aš-Šarīf, *Ǧāmi' aš-šawāhid*, sub وَلَوْ (zusammen mit **V. 8** und **9**), Muḥammad al-Amīr, *Ḥāšiya* zum *Muġni-l-labīb*, am Rande der Kairiner Ausg. des *Muġnī* von 1302, I. ٢١٤, 4 und ad-Dasūqī, gleichfalls *Ḥāšiya* zum *Muġnī*, ed. Būlāq 1286, I, ٣٧٧; — **V. 8** auch 'Abdalhādī al-Abyārī, *al-Qaṣr al-mabnī 'alā ḥawāši-l-Muġnī*, II, ٥٢٦. M. (vgl. zur ersten Vershälfte auch Sīb. I, ٩, 5); — **V. 9** auch *Ḥamāsa* des Buḥturī, Nr. ١٤٠٧ (in dem Kapitel «فيما قيل فى المخافة والارتياع»), *Muġni-l-labīb*, Lithogr., ١٨٧ = Druck Kairo 1302, I, ٢١٤, *Ṣiḥāḥ*, *L'A.* und *T'A.* sub زنم und HOWELL, *Grammar*, II/III, 641; — **V. 11** auch *T'A.* sub كرش.

Beachtenswerte Lesarten, die sich an diesen Stellen finden, sind: **V. 1**: جيش und فتجيش für يوم und فيوم: 'Ainī, *Šarḥ šawāhid al-Muġnī*, *Šu'arā' an-naṣrānīya* (und Ibn 'Abdrabbihī, *al-'Iqd al-farīd*, ed. Kairo 1305, III, ٦١): ausdrückliches العَظالى für العُظالى 'Ainī; — **V. 2**: أَناخا يُريدانِ الصَباحَ فصُبِّحا * فكانت على الركبان ساعةَ أَشْأَما für den ganzen Vers: Codd. Ğarīr; فكانت على الغادين عدوةَ اشأما für die zweite Vershälfte: *Šu'arā' an-naṣrānīya* (= 'Iqd, l. c.): الغادين für الغازين: 'Ainī; — **V. 3**: مُرْهَقِيكم für مُجْحِرِيكُمْ und المِقْدام für الخَرّابُ: Codd. Ğarīr; — **V. 4**: جَمَعَ الغَزْوَ السريعَ نَفِيرُه وان (sic) ما für die ersten

[1] Hier fehlt mir das genaue Zitat. Die Abschriften der betr. Stelle verdanke ich der Güte DE GOEJE's und SACHAU's (der damals — 1896 — den Petersburger Codex in Berlin hatte). Vgl. übrigens hinsichtlich des Dīwāns des Ğarīr BEVAN's Bemerkungen *Naqā'iḍ* III, 627, M.

sechs Worte des Verses: Codd. Ǧarīr (mit der Glosse: يقول اىّ شى جَمعكم للنَفير ثم كِعْتُم وتَركتم المطاعَنة وهرَبْتم لم فعلتم هذا): — **V. 5:** بالِحنْو für بالنَّحْوِ: Codd. Ǧarīr, بالحنو. ʿAinī: — **V. 6:** القفا für القَنا: Codd. Ǧarīr und ʿAinī: أُمّه für خالِه und فى البَيات وشَيّما für يَوْمَ ذاتَ وشُوّما: Codd. Ǧarīr: — **V. 7.** حَجِى für حَمِسَ: *Šuʿarāʾ an-naṣrānīya, Šarḥ šawāhid al-Muġnī*, Dasūqī, Muḥammad al-Amīr, *Ǧāmiʿ aš-šawāhid* (und *ʿIqd*, l. c.): — **V. 8:** تَجِمْ عِرْسُه او تُمْلَأ für die ersten vier Worte der zweiten Vershalfte: Codd. Ǧarīr, ʿAinī, *Šarḥ šawāhid al-Muġnī, Ǧāmiʿ aš-šawāhid, al-Qaṣr al-mabnī* (= Yāqūt. *Geogr. Worterbuch*, III, ٦٨٦, pu.): — **V. 9:** ausdruckliches عُبَيْدَ für عُبَيْدًا: ʿAinī.

Mit Hilfe dieses Materials durfte sich der Text BEVAN's und damit auch die Übersetzung BRAUNLICH's in einigen Punkten verbessern lassen. In **V. 3** gibt die Lesart مُرْهَقيكم die Korrektur مُحْجَريكم fur مُحْجَريكم an die Hand. مُرْهَق bedeutet „vom Feinde eingeholt, hart bedrangt" (s. *Naqāʾiḍ*, Glossar, sub رهق, und LANE, s. v.), und مُحْجَر besagt ähnliches, nämlich „in schwierige Lage versetzt, in Not befindlich" (s. *LʿA.* V, ١٨٧, 13 und *Naqāʾiḍ* ٦٧٤. 16). Die erste Vershalfte wäre dann zu übersetzen: „Ihr floht, ohne euch um die unter euch zu kummern, die in schlimmer Lage waren". Vgl. DOZY, *Suppl.*, II, 560ᵃ, unt.: فولّى هاربًا مهزومًا جريحًا لا يَلتفت ولا يَلْوِى على مَن تعذّر من قومه. — **V. 4** lese ich. wieder im Anschluß an Codd. Ǧarīr: وما يُجَمِّعُ الغَزْوَ السَريعَ نَفيرُهُ (das Aktiv يُجمع steht auch in BEVAN's Hs. O), und ich übersetze den Vers: „Wie verträgt sich euer rascher Aufbruch zum Raubzuge damit, daß ihr am Tage des Kampf-Zusammentreffens den Lanzen das Blut vorenthaltet (d. h. davonflieht)?" Ware der Satz negativ gemeint, dann sollte man لا fur ما erwarten. — **V. 5** ist wohl sicher fur بالنَّحْو mit Codd. Ǧarīr und ʿAinī بالحِنْو zu lesen. Al-Ḥinw, genauer Ḥinw Ḏī Qār oder Ḥinw Qurāqir (diese zwei Ḥinw sind doch wohl identisch?) ist ein namentlich durch das Treffen von Ḏū Qār berühmt gewordener Wasserplatz der Bakr b. Wāʾil (s. *Naqāʾiḍ* III, Indices, 256ᵇ, Yāqūt, *Geogr. Worterbuch*, II. ٣٤٩. Bakrī, *Geogr. Worterbuch*, ٧٣٢, Ṭabarī, *Annales*, I, ١٠٣٥, 12, G. ROTHSTEIN, *Die Dynastie der Laḫmiden in al-Ḥîra*, 121, unt., MITTWOCH, *Proelia Arabum paganorum*, S. 18, usw.). — **V. 6** wird wohl für مَفْروق القَنا

mit Hs. O, Codd. Ǧarīr und ʿAinī مفروق القَفَا zu setzen sein (appellativisch vermutlich nicht zu deuten als „mit gescheiteltem“, sondern als „mit gespaltenem Hinterkopfe“: vgl. V. 12). — **V. 8** möchte ich تَمْلَأُ für يَمْلَأُ lesen.

Aber uns interessiert ja hier in erster Linie der Vers وَلَوْ أَنَّهَا عُصْفُورةٌ الخ. Für dessen Verständnis sind folgende Auslassungen der oben namhaft gemachten Quellenwerke von Wichtigkeit. ʿAinī, l. c., ٤٦٨, Z. 1: النُّقَارَةُ[1] يقال لها .... قوله عصفورة: Z. 11: قوله لَحَسِبْتَهَا اى لَظَنَنْتَهَا. قوله مسوَّمةً اى خُيولاً مسوَّمةً وهى الخيول المُعَلَّمة[2] بعَلامة تُعْرَفُ بها; Z. 29: والشاعر يَذمّ بهذا البيت شخصًا ويَصِفه بشِدّة الجُبْن والخَوْف. يقول: لو طارت عصفورةٌ لَحَسِبْتَها من جُبْنك خيلًا مسوَّمةً قَصَدَتْ هاتين القبيلتين. وهذا كقول الآخر[3]:

ما زِلْتَ تَحْسِبُ كُلَّ شىءٍ بَعْدَهُمْ * خيلًا تَكُرُّ عَلَيْكُمْ ورِجالَا

وكقول الآخر:

اذا صَوَّتَ العصفورُ طارَ فُؤَادُهُ

ومن هذا القبيل قوله تعالى[4]: »يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ العَدُوُّ« ونزلت فى المُنافِقين دالّةً على جُبْنهم ورُعْبهم. ٤٦٩, Z. 1: والهاء فى أنّها اسمُ أنّ وعصفورةٌ خبرُها: والضميرُ يَرْجِع الى الأَسْوِدة التى تُرَى من بعيد; — *Šarḥ šawāhid al-Muġnī*, l. c.[5]: عُبَيد بضمّ العين وأَزْنم قبيلتان من بنى يَرْبوع ...... ومسوّمة اى خيلًا مسوَّمةً. وقوله ولو أنّها عصفورة قال صاحب كتاب مَناقِب الشُّبّان: »نظيرُه قول جَرير: ما زِلْتَ تَحْسِبُ البيتَ. ويُرْوَى أنّ الأخطل لمّا سمع هذا البيتَ قال: قد استعان عليه بالقرآن، يعنى قولَه تعالى: يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عليهم«. قال صاحب مَناقب الشُّبّان: »والمعنى فى الآية بأَجَلِّ لَفْظٍ وأَحْسَنِ اختصار«. قال: »وقريب من البيت وليس مثلَه قولُ الآخر:

اذا خَفَقَ العصفور طارَ فُؤَادُهُ * ولَيْثٌ حَديدُ النابِ عِنْدَ الثَرائِدِ

[1] Danach zu korrigieren نَقَّار LA VI, s. v. عُصْفُورٌ.

[2] Oder المُعْلَمَة.

[3] Schluss des Ǧarīr; s. dessen *Dīwān* II, ٥٦, 3 v. u. und unten Z. 21. Vgl. auch *Ḥamāsa* des Buḥturī, Nr. ١٤٠٦.

[4] Sure 63, 4.

[5] Offensichtliche Fehler dieses sehr schlechten Drucks verbessere ich stillschweigend.

— ʿAbdalhādī, *al-Qaṣr al-mabnī*, l. c., Z. 22: فقوله ولو أنّها اى تلك الخيل حين تَصُيَّل. عصفورة الخ يعنى أنّها لو لم تكن فى نفس الأمر خيلًا بل كانت عصفورةً تصيح. حسبتَها اى ظننتَها من كمال خوفك. مسوّمة ..... اى خيلا مسوّمة اى معلمة. تدعو اى تُنادِى هاتين القبيلتين لحَرْبك. اى فكيف اذا كانت أصوات الخيل حقيقةً. وهذا مبالَغة فى الوصف — *Ǧāmiʿ aš-šawāhid*, l. c.: الضمير فى أنّها للشَّبَح الذى[1] بالجبن الخ: رآه الشاعر الخ, usw.

Danach ist der Vers zu übersetzen:

„Und (wenn es — nämlich der Gegenstand, den du hörtest oder sahst[2] — auch nur ein Sperlingsweibchen gewesen wäre, d. h.) wenn auch nur ein Sperlingsweibchen aufgeflogen wäre, dann hättest du es (in der furchterlichen Angst, mit der du flohst) doch fur Abzeichen tragende[3] Reiter gehalten, die den Ruf 'Herbei, ihr ʿUbaid, herbei, ihr Aznam!' ausstießen".

Im wesentlichen richtig schon HOWELL, l. c. (nach dem *Ǧāmiʿ aš-šawāhid*):

"And, if it had been a hen-sparrow, thou wouldst have accounted it to be (a man riding on) a branded (mare) summoning (the hosts of) ʿUbaid and Aznam".

Daß unsre *Maqṭūʿa,* wennschon wohl richtig unter dem Namen des ʿAuwām (der hier freilich nicht العَوّام بن شَوْذَب, sondern العَوّام بن عبد عمرو heißt), auch in einer oder wohl sogar in mehreren Rezensionen des Dīwāns Ǧarīr's erscheint, hat veranlaßt, daß dieser verschiedentlich — allerdings meist neben al-ʿAuwām — als ihr Verfasser genannt wird, so *Šarḥ šawāhid al-Muġnī*, l. c., Z. 21. 31 ff., *Ǧāmiʿ aš-šawāhid* (und danach HOWELL), Muḥammad al-Amīr und Dasūqī, ll. cc. Buḥturī, l. c., schreibt unsern Vers dem „al-Baʿīṯ oder Ǧarīr" zu.

---

[1] Lithogr. التى.

[2] Wenn ʿAbdalhādī das Suffix von أنّها auf الخيل des vorhergehenden Verses bezieht, so ist das naturlich verkehrt. Man beachte, daß at-Tibrīzī (s. oben S. 125 unsern Vers unmittelbar auf den Vers وفَرّ أبو الصَّيْباء الخ folgen laßt, so daß bei ihm gar kein الخيل da ist, auf das das Suffix ـها zuruckgehen konnte.

[3] Vgl. zu مسوّم z. B. *Ḥamāsa* des Abū Tammām. ١٨٨, 17 = *Mufaḍḍalīyāt*, ed. LYALL, XII, 11.

SPRECHSAAL — NOTES AND QUERIES.

Zum Gebrauch des einfachen Konditionals im heutigen Türkisch.

BERGSTRASSER bemerkt in seiner gehaltvollen Anzeige von DENY's *Grammaire de la langue turque* im *Islam*, XIV, 160 ff., auf S. 168, Anm. 1 zu dem von ihm im Texte aus FISCHER-Muhieddin, *Anthologie*, ٤٧, 7 angezogenen Satze ناکهان بو اوچ کشینك کوزلری بربرینه تصادف ایدیویررسه („so oft sich die Augen dieser drei Personen unerwartet begegnen, ...“): „Bei FISCHER-Muhieddin fehlt das eine *r* [von ایدیویررسه], so daß man den hier syntaktisch unmöglichen einfachen Konditional *edi-verse* lesen müßte. Das Richtige in der Originalausgabe von Halid Zia's *Mavi ve sijax* Konstantinopel 1313, S. 19 Sp. 2 Z. 18“. Aber in der Ausgabe des *Māvi ve sijax*, der von Muhieddin und mir das betr. Stück unsrer *Anthologie* entnommen worden ist, nämlich der von 1330, steht wirklich ایدیویرسه und nicht ایدیویررسه. Und diese Form war sicher von Hālid Zia beabsichtigt, denn der einfache Konditional wird heutzutage in Satzen dieser Art vor dem Konditional auf *-erse*, der hier mehr und mehr als altmodisch empfunden wird, bevorzugt. Das habe ich stets von Muhiddin gehort, der seine Muttersprache vorzüglich beherrschte, und ein junger türkischer Assistenzarzt unsrer Universität, Herr A. Nureddin, hat es mir soeben bestätigt. Dieser erklart denn auch unser ایدیویرسه fur vollkommen einwandfrei, ja fur besser als ایدیویررسه.

Satze dieser Art sind ja eng mit verallgemeinernden Relativsätzen verwandt, und bezuglich dieser erklart BERGSTRASSER selbst l. c., 168, M., daß in ihnen „der einfache Konditional ein weiteres Verwendungsgebiet hat (auch in der neueren Literatur) als im eigentlichen Bedingungssatz“.

Vgl. noch bei Hālid Zia: نه وقت باباسندن بحث ایتسه „so oft er von seinem Vater spricht“ FISCHER-Muhieddin, *Anthol.*, ٤٣. 19; نه وقت احمد جمیل ... اوستنه اوطورسه „so oft sich A. Ğemil auf ihn setzt“ ibid. ٤٥, 16, bei M. Emin: هر نه وقت اونی کورسهم کوزلرینه باقمش اولسام „so oft ich es sehe und in seine Augen blicke“ *Turk sazy* ٣٥٥, 4. usw. usw.

Unsre *Anthologie* enthält allerdings — auch neben den von uns bereits am Ende des Buches zusammengestellten — allerlei Druckfehler. Die Verantwortung dafür hat im wesentlichen Muhiddin zu tragen, dem ich z. T. die Erledigung der Korrekturen des Druckes allein überlassen mußte, und der zwar ein sehr gescheiter Mensch und auch sehr fleißig war, aber, wie ich erst später erkannte, kein sehr guter Korrektor. Ich benutze die vorliegende Gelegenheit, diese Druckfehler, soweit ich sie mir angemerkt habe und soweit sie irgend als sinnstörend gelten konnen, hier noch kurz zu berichtigen. Sie standen übrigens, wohl der Mehrzahl nach, bereits in unsern Vorlagen.[1]

٣, 17 «دیر»: lies «دیر». — ٤, 23 طرفندن: l. طرفدن. — ٤, 24 مأثر: l. مآثر. — ٥, 23 (وسلوری): l. و (سلوری. — ٦, 7 ایتمش: l. اتخاذ ایتمش. — ٦, 13 بر.: l. بر'. — ١٦, 5 کوزینك: l. کوزیکك. — ١٦, 7 اولسه: l. اوملسه. — ٣٤, 12 غالبا . . کوپکك»: l. «غالبا . . کوپکك. — ٣٦, 6 ادرا: l. - ادرا. — ٣٦, 3. 8 آناطولی: l. روم ایلی. — ٤٠, 6 و بیداد: l. و بیداد'. — ٤٠, 8 جان: l. جان'. — ٤١, 15 او گون: l. اوگون. -- ٦٣, 11 تنهایی: l. تنهائی. — ٧٣, 20 چاوش: l. نفر. — ٧٦, 3 «نا: l. نا. — ٩٣, 4 کچوك: l. کچوك. — ٩٩, 19 مألی: l. مآلی. — ١٠٠, 21 آدم.: l. آدم'. — ١٣٠, 13 ترقوزسز („ohne Wasserleitung“): l. ترقوسسز (: s. Sāmi, *Qāmūsu-l-a'lām*, sub ترقوس). — ١٣١, 16 استنکاه: l. استکناه. — ١٣٣, 8 یر: l. بر. — ١٣٦, 2 کوزکده: l. کوزنده. — ١٣٦, 17 اوبان' ینتر: l. اوبان' ینتر ینتر. — ١٦٦, 23 اوکرهندیکم: l. اوکرهتدیکم. — ١٧٠, 9 قاتح: l. فاتح. — ١٧٧, 22 tilge den Punkt. — ١٧٨, 9 دینسرلگمی: l. دینسزلگمی. — ١٧٨, 14 و جودی: l. وجودی. — ١٧٩, 17 کهچمهدی.: l. گهچمهدن. — ١٨١, 11 آلنی: l. آلکی. — ١٨٥, 11 اسلامیتك؛: l. اسلامیتك'. — ١٨٧, 4 قاریشیقلر: l. قاریشیقلقلر; — بین المللیتی: l. بین المللینی. — ١٨٩, 13 تمیین: l. تعیین. — ١٩٠, 11 قواعد: l. قوای (?) — ١٩٢, 17 و اوقت: l. او وقت. — ١٩٣, 18 تبللر: l. تبلر. — ١٩٤, 9 بازر: l. بارز. — ١٩٥, 14 تأسیسی: l. تأسس. — ٢١١, 11 بیدار.: l. بیدار'. — ٢١٥, 14 سزخان: l. سز خان. — ٢١٥, 15 سزدهسلطنته: l. سزده سلطنته. — ٢١٨, 19 اوکندهکی: l. اوککدهکی. — ٢١٨, 20 بو: l. بو -. — ٢١٨, 22 بوستوال: l. بوسؤال.

---

[1] Auf einen großen Teil davon haben mich seinerzeit auch A. SCHAADE und Herr Lektor Neğātī in Hamburg hingewiesen, die die *Anthologie* sehr bald nach ihrem Erscheinen gemeinsam durchgelesen hatten.

A. FISCHER (Leipzig).

BÜCHERBESPRECHUNGEN — NOTICES OF BOOKS.

А. САМОЙЛОВИЧ, Некоторые дополненія к классификации турецких языков. (A. SAMOILOVIČ, *Einige Ergänzungen zur Klassifikation der Türksprachen.*) Petrograd 1922. (Veröffentlichung des Petrograder Instituts lebender orient. Sprachen.)

Die hauptsächlichsten Versuche, die Türksprachen zu klassifizieren, sind von RADLOFF und KORSCH gemacht worden. Diese will der Verfasser vervollständigen. KORSCH's Versuch gründet sich auf das Schicksal des *g* (*tau*∼*tag*, *qalgan*∼*qalan*) und die Bildung des Präsens und stellt drei Gruppen auf, eine nördliche, eine östliche und eine westliche. Mit letzterer fällt RADLOFF's südliche Gruppe zusammen; die beiden andern sind aber von denen RADLOFF's verschieden. Beide Versuche befriedigen nicht. Verfasser führt nun ein neues Kriterium ein, die Reihe *d*(*t*)∼*z*(*s*)∼*i̯* in der Mitte und am Ende der Wörter: *adak* (*atak*)∼*azak*∼*ai̯aq* „Bein", „Fuß", *kod* (*kot*)∼*kos*∼*koi̯* „lege". Bei Aufstellung dieses Kriteriums behält die erwähnte süd-westliche Gruppe ihre Geltung, aber KORSCH's östliche muß umgestaltet werden. Sie zerfällt dann in die Untergruppen *d*, *z*. *t*. wobei die *i̯*-Gruppe noch unberücksichtigt bleibt, erhält aber den Namen nordöstliche Gruppe, deren wenig zahlreiche Vertreter in Sibirien (Flußgebiete der Lena und des Jenissej, nördliche Ausläufer des Altai, im Urjanchaier Kreis der Mongolei und sporadisch im westlichen China) leben. Gewisse Sprachen passen nun aber weder in die östliche Gruppe KORSCH's, noch in die nordöstliche SAMOILOVIČ's (z. B. altaisch, teleutisch u. a.). KORSCH's nördliche Gruppe fällt, einige Ausnahmen abgerechnet, mit der westlichen RADLOFF's zusammen, was SAMOILOVIČ veranlaßt, diese beiden unter dem Namen nordwestliche Gruppe zusammenzufassen. Geographisch wäre das eine Zone, die, vom Altai ausgehend, über Westsibirien, einen Teil des Steppengebietes, der westlichen Ausläufer des Tianschan, des Pamir sich nach Buchara und Chiwa erstrecken und den Ural, das Wolgagebiet, das Bassin der Oka, den nördlichen Kaukasus und die Steppen und Vorgebirge der Krim berühren würde. Historisch könnte man der ganzen Gruppe den Namen kiptschakisch beilegen, doch umfaßt sie zahlreiche Sprachen und Dialekte, die in Untergruppen zusammengefaßt werden

müßten. Nun erweist sich eine vierte Gruppe als notwendig, die durch ihr Charakteristikum *i* sich an die nordwestliche und südöstliche, durch *bol~ol* und *qalgan~qalan* an die nordöstliche und nordwestliche, durch *tag~tau* aber an die nordöstliche und südwestliche anschließt und damit eine mittlere Stellung einnimmt. Sie entspricht einigermaßen der mittelasiatischen RADLOFF's und der Untergruppe A der Mischgruppen KORSCH's. Zur genaueren Definition dieser Gruppe gibt SAMOILOVIC folgendes Merkmal: End-*g* mit vorhergehendem „engen" Vokal (*sarə~sarəg* „gelb", *atlə~atləg* „mit Pferd versehen") bleibt erhalten in der nordöstlichen, fällt aus in der nordwestlichen und südwestlichen Gruppe. Zu dieser vierten Gruppe würden gehören: das Tschagatai, alle Türkdialekte des östlichen Turkestan (mit zwei Ausnahmen), die „sartischen" Dialekte Westturkestans (ausgenommen das Sartische von Chiwa) und das Usbegische von Ferghana, Taschkent und Samarkand (das Bocharische, soweit es uns bekannt ist). SAMOILOVIC nennt sie die südöstliche oder, nach ihrem Grundtypus, die tschagataische Gruppe. Eine fünfte Gruppe würde die mittelasiatische RADLOFF's in die erwähnte vierte und die neue fünfte spalten. Ihr *əg* (*ək*) würde sie zur nordwestlichen und südwestlichen stellen; in Ermangelung eines schwer aufzufindenden Namens schlägt SAMOILOVIC vor, sie „mittlere", „kiptschago-turkmenische" oder „*taglə*"-Gruppe zu nennen. Das Jakutische käme als t-Dialekt zur nordwestlichen, das Tschuwaschische aber würde eine eigene sechste Gruppe ausmachen. Alle Türksprachen zerfallen nämlich nach dem Zahlwort für „neun" in zwei Kategorien: die *z*-Kategorie (*tokuz*) und die *r*-Kategorie (*taxar*). In die erstere gehören alle fünf bis jetzt behandelten Gruppen, in die sechste aber das Tschuwaschische und sein Vorläufer, das Bulgarische, nach welch' letzterem man diese sechste Gruppe auch benennen könnte.

A. DIRR (München).

COLIN ROSS, *Der Weg nach Osten. Reise durch Russland, Ukraine, Transkaukasien, Persien, Buchara und Turkestan.* Mit 50 Abb. u. 1 Karte. Leipzig, Brockhaus, 1923. 310 S. 8°.

COLIN ROSS gibt in diesem „Reise- und Abenteuerbuch" die Eindrücke wieder, die der Journalist auf seiner Entdeckungsfahrt in eine neue Welt, die des Ostens unter dem Sowjetstern, gewann. Durch Polen und die Ukraine führt ihn der Weg nach Aserbeidschan, d. h. dem Lande um Baku, das sich heute willkürlich so benennt, über das Kaspische Meer nach Persien (Rescht, Teheran, Täbris), dann wieder zurück in den Bereich der Sowjets nach Eriwan, der Hauptstadt von Zwerg-Armenien, nach Georgien, Turkestan und Buchara und schließlich über Moskau zurück. Der Weg in diese alten, einst wohlbekannten Kulturländer ist in der Tat heute eine Reise

in eine neue Welt. Man staunt darüber, daß es überhaupt möglich war, sie durchzuführen. Und das zeugt von der unentwegten Energie des kühnen Reisenden, vielleicht aber auch von der Tatsache, die uns COLIN ROSS klar zum Bewußtsein bringen will, „daß Chaos und Krise zu Ende sind und daß neues starkes Leben allenthalben hervorbricht".

Das spannend geschriebene Buch, das es möglichst vermeidet, Schlüsse zu ziehen und Urteile zu fällen, das uns nur sehen lassen will, was der Verfasser selbst geschaut hat, erweist nicht bloß scharfe Beobachtung und seltene Objektivität, es zeigt auch zur Evidenz, wie bedenklich es ist, wenn man sein Urteil über den roten Osten auf die Stimmen gründet, die am vernehmlichsten an unser Ohr dringen, die Stimmen, die der Natur der Sache nach von vornherein pro oder contra eingestellt sein müssen. Ob es freilich heute überhaupt möglich ist, die Dinge, von denen der größte Teil des Buches handelt, ganz objektiv darzustellen, scheint mir fraglich. Immerhin geht aus dem Buch, das oft wie eine genauere Bestätigung gewisser bekannter Äußerungen BROCKDORFF-RANTZAU's sich ausnimmt, soviel deutlich hervor, daß der Verfasser 1922 den Eindruck bekam, daß die Periode der großen Umwälzungen vorbei sei, daß man die Notwendigkeit positiven Aufbaus klar erkannt hatte, daß Ansätze zu einem Neubeginn sich allerorten zeigten. Vor allem freilich bleibt der erschütternde Eindruck, welch tiefe, schwer zu heilende Wunden eine so lange Periode innerer und äußerer Wirren der Kultur zufügen mußte. Es ist bezeichnend, daß COLIN ROSS gerade im eigentlichen Orient, in Persien, das ja gewiß vom Weltkrieg und seinen Folgen nicht unberührt, aber doch von einer wirklichen Unterbrechung der Kontinuität seiner kulturellen Entwicklung verschont blieb, die Episode vom „Traumheim" in Täbris (S. 164—169) erlebte, die auch für den Leser ein Idyll friedlichen Ruhens bedeutet. Aber neben dem ergreifenden Eindruck von der Not, die Krieg und Umwälzung zu unvermeidlicher Folge haben, steht — versöhnend und verheißungsvoll — der andere, daß der menschliche Wille zu neuem Leben auch durch die größten Schwierigkeiten nicht zu vernichten ist.

Uns interessiert hier natürlich vor allem, was C. ROSS über die Länder des Orients zu sagen weiß. Er ist ja kein eigentlicher Orientkenner, will das auch nicht sein; aber — richtig verstanden — beeinträchtigt das den Wert seiner Beobachtungen kaum[1]. Zumal für deutsche Leser ist naturgemäß neu, was er von der politischen Entwicklung des russischen Orients

[1] Nur das eine sei hier erwähnt, daß die Schwierigkeiten der Ausdehnung des Kulturlands durch den Ausbau der Bewässerungsanlagen in Turkestan — auch von den Zeitumständen abgesehen — wohl größer sind, als der Verfasser anzunehmen scheint. Man vgl. hierzu nur JUNGE, *Das Problem der Europäisierung orientalischer Wirtschaft* (Weimar 1915).

zu erzählen weiß, aber auch über diese Grenzen hinaus dürfte der Bericht eines unvoreingenommenen Augenzeugen aufmerksame Ohren finden. Seinen Grundsätzen getreu ist er in der Beurteilung der damals und noch heute im Fluß befindlichen Entwicklung zurückhaltend. Aber das verleiht seinen Beobachtungen nur erhöhten Wert. Sehr beachtenswert ist, daß ihm das Ergebnis der jüngsten Entwicklung mehr in einer Stärkung des Nationalismus der orientalischen Völker zu bestehen scheint als in wirklich kommunistischer Überzeugung. Und als entscheidend für die künftige Entwicklung des Ostens, die ihm im Zeichen der „Asien den Asiaten"-Bewegung steht, sieht er die Gestaltung des Verhältnisses von Rußland zur islamischen Frage im Großen an.

Diese Andeutungen dürften genügen, um zu zeigen, wie viele interessante Fragen dieser journalistische Reisebericht berührt. Jedem, der das Buch nicht mit unbilligen Erwartungen in die Hand nimmt, wird die angenehme Lektüre reiche Anregung und wertvolle Belehrung geben.

R. HARTMANN (Königsberg i. Pr.).

1. MYRON H. PHELPS, *Abdul Baha Abbas' Leben und Lehren.* Aus dem Englischen übers. von WILHELM HERRIGEL. Stuttgart. Verlag des Deutschen Bahai-Bundes, 1922. 248 S. 8°
2. WILLHELM HERRIGEL, *Die Bahaibewegung im allgemeinen und ihre grossen Wirkungen in Indien.* Stuttgart, ebd., 1922. 56 S. 8°.
3. *Das Hinscheiden Abdul-Bahas („The Passing of Abdul Baha").* [Stuttgart 1922.] 32 S. 8°.

Die drei hier vorliegenden Schriften haben kein unmittelbar wissenschaftliches Interesse, sind vielmehr beachtenswert als Proben der regen Propaganda der deutschen Behai-Gruppe, über deren Anfänge H. RÖMER in seinem wertvollen Buch *Die Bābī-Behā'ī* (Potsdam 1912), S. 150 f. berichtet und über deren weitere Entwicklung und Literatur neuerdings R. MIELCK in *Der Islam* XIII, 138—144 Näheres mitgeteilt hat. In dem von MIELCK gegebenen Verzeichnis deutscher Behai-Schriften sind sie noch nicht verzeichnet.

Die erste Schrift ist, wie schon der Titel zeigt, nur die Übersetzung der 2. Auflage von PHELPS' Buch *Life and Teachings of 'Abbās Efendi,* über das man RÖMER, a. a. O. S. 6 vergleiche. Interessant ist aber einmal, daß nach dem Vorwort des Übersetzers die Genehmigung von 'Abbās Efendi zur Herausgabe der Übersetzung eingeholt wurde, und dann, daß auf desselben Wunsch das Vorwort E. G. BROWNE's zur Originalausgabe wegblieb, „weil in dem BROWNE'schen Vorwort Unrichtigkeiten enthalten sind". Vermutlich geht dieser Vorwurf darauf, daß BROWNE in der wissenschaft-

lichen Erforschung des Babismus gewisse Dinge in der Entwicklung der Sekte aufgedeckt hatte, deren Bekanntwerden den Behai nicht angenehm war (vgl. RÖMER, a. a. O., S. 4).

Die zweite Schrift enthält nach einigen einleitenden Bemerkungen den Bericht eines Amerikaners über seine Reise nach Indien zum Besuch der dortigen Behai-Gemeinden im Jahre 1905.

Das dritte Schriftchen, das auf dem Titel keinen Verfasser oder Übersetzer nennt, ist ein am Schluß von Sitarih Khanum (Lady BLOMFIELD) und Shoghi Effendi unterzeichnetes, „Haifa, Palestina, Januar 1922" datiertes Sendschreiben über den am 28. November 1921 erfolgten Tod von ʿAbbās Efendi und seine Beisetzung am 30. in Anwesenheit von SIR HERBERT SAMUEL und anderen hohen Würdenträgern und konsularischen Vertretern und unter Beteiligung weitester Bevölkerungskreise. Der Bericht schließt mit Abschiedsworten, Ermahnungen und Gebeten des Verstorbenen.

R. HARTMANN (Königsberg i. Pr.).

JAAKUB KADRI, *Eine Weibergeschichte und andere Novellen.* Aus dem Türkischen übertragen von HERBERT W. DUDA. Hans Lohmann Verlag, Leipzig 1923. 94 S. Klein-8°.

Nach den Worten warmer Anerkennung, die O. HACHTMANN[1], R. HARTMANN[2] und M. HARTMANN[3] dem jungen Jaʿqūb Qadri gewidmet hatten, konnte eine Arbeit, die sich mit Übersetzungen seiner Werke befaßte, von vornherein einer freundlichen Aufnahme bei den Orientalisten gewiß sein. Aber H. W. DUDA, der sich (mit Hilfe eines türkischen Studenten, Herrn Ahmed Nureddin's) der Aufgabe unterzogen hat, drei seiner Novellen aus der Sammlung *Bir serengām* europäischen Lesern in deutscher Sprache zugänglich zu machen, hat es in dem vorliegenden Büchlein verstanden, auch Nichtfachleuten in flüssiger Form einen Einblick in die Werke Jaʿqūb Qadri's zu vermitteln. Die schwierige Doppelaufgabe, einerseits berechtigten philologischen Ansprüchen Rechnung zu tragen, andererseits einen lesbaren Erzählerstil zu bewahren, kann hier als gelöst betrachtet werden. Sehr gut gelungen sind z. B. die Übersetzungen der sprachlich nicht einfachen Stellen S. 85 Mitte (232 Mitte)[4] u. S. 90 unt. (236 Mitte).

[1] *Die türkische Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts*, Leipzig 1916, S. 22—25.

[2] *Welt des Islam*, V, S. 264—282. Diesem Aufsatz, S. 277, ist offenbar auch die nicht ganz zutreffende Wiedergabe von *Bir qadyn mes'elesi* durch „Eine Weibergeschichte" entnommen. Dieser für den Buchhandel vielleicht zugkräftige Titel kann den wissenschaftlichen Wert des Buches nicht beeinträchtigen.

[3] *Dichter der neuen Türkei*, Berlin 1919, S. 58—60.

[4] Die ersten Zahlen zeigen die Paginierung des DUDA'schen Buches an, die Zahlen in Klammern die des türkischen Textes der Sammlung *Bir serengām* nach der Ausgabe Stambul 1330.

Über die Auswahl der Novellen kann man natürlich verschiedener Meinung sein. Vom literarischen Standpunkt aus am wirksamsten und wertvollsten ist sicherlich das dritte Stück, *Nebbāš* „Der Grabschänder“, das auch FISCHER und MUHIDDIN in ihre *Anthologie aus der neuzeitlichen türkischen Literatur*[1] als Spezimen Qadri'scher Erzählerkunst aufgenommen haben. Statt der europäischem Geschmack ferner liegenden Novelle *Šabqı* „Der Hut“ hätte ich es lieber gesehen, wenn der Verfasser etwa *Bir tergüme-i ḥāl* oder *Bir ölünün mektūblary* seinem Buche einverleibt hätte, da sie mir künstlerisch bedeutsamer zu sein scheinen.

Im Einzelnen möchte ich noch, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, folgende Bemerkungen anfügen:

S. 17 unt. (247 M.) und S. 19 ob. (248 M.) „Haare“: lies „Haar“.

S. 21 ob. (250 ob.): آغزینی شاپیرداتمق ist nicht eigentlich „schmatzen“, sondern eher „seinen Mund mit vernehmlichem Geräusch ein Getränk einschlürfen lassen“.

S. 29 ob. (256 ob.) ist in der Übersetzung der mehrfach wiederholte und gerade hier besonders wirksame Satz: دیشاریده روزکار پنجره‌لری یومروقلایوردی versehentlich ausgefallen.

S. 46, 5 (108, 12) übersetze: „Was für ein großer Gegensatz zwischen ....“.

S. 67 unt. (218 f.): بوتون حسلر ...... شیمدی هر کون یکی بر مرحله‌یه واصل اولویور scheint mir durch: „Alle Gefühle ..... wandelten sich mit jedem Tag“ nicht präzis genug wiedergegeben zu sein. Ich würde in freier Übersetzung vorziehen: „Mit jedem Tag entwickelten sich alle Gefühle ...... in einer neuen Richtung weiter“.

S. 70 M. (220 f.): Den Vergleichssatz: „wie ein Mann ....“ usw. muß man logischerweise in Übereinstimmung mit dem Türkischen in den vorhergehenden Satz ziehen.

S. 89 M. (235 M.) ist „Gräbern“ Druckfehler statt „Grasern“.

S. 94, 3 v. u. (239, 3 v. u.) fehlt „und der Grabsteine“.

[1] Leipzig und Berlin 1919. S. 117—134.

E. BRÄUNLICH (Greifswald).

VERZEICHNIS DER ZUR BESPRECHUNG EINGEGANGENEN SCHRIFTEN.
LIST OF BOOKS RECEIVED FOR REVIEW.

(* schon zur Besprechung vergeben.)
(* already sent out for review.)

FÉGHALI, MICHEL, [et] ALBERT CUNY: Du genre grammatical en sémitique. Paris. Paul Geuthner, 1924. 10 fr.

Harut und Marut und andere Dichtungen aus dem Orient. Verdeutscht durch FRIEDRICH ROSEN. Berlin. Georg Stilke [, 1924]. Geb. 5 M.

*R. BRÜNNOWS Arabische Chrestomathie aus Prosaschriftstellern. In 3. Aufl., verbessertem Neudruck der 2. Aufl. von 1913, herausgegeben von AUGUST FISCHER. (Porta ling. orient. XVI.) Berlin. Reuther & Reichard. 1924. 11 M.

*MARGOLIOUTH. D. S.: The Relations between Arabs and Israelites prior to the Rise of Islam. The Schweich Lectures 1921. (The British Academy.) London. Humphrey Milford, 1924. 6/- net.

RUSKA, JULIUS: Arabische Alchemisten. I. Chālid ibn Jazīd ibn Mu'āwija. (Heidelberger Akten der Von-Portheim-Stiftung. 6, I.) Heidelberg. Carl Winter. 1924. 3 M.

The Treatise of al-Jazarī on Automata. Leaves from a Manuscript of the Kitāb fī ma'arifat al-ḥiyal al-handasīya . . . . By ANANDA K. COOMARASWAMY. (Museum of Fine Arts. Boston. Communications to the Trustees. VI.) Boston 1924.

*The Haft Paikar (The Seven Beauties). . . . . By Niẓāmī of Ganja. Translated from the Persian. with a Commentary, by C. E. WILSON. Vol. I. II. (Probsthain's Oriental Series. Vol. XII. XIII.) London, Probsthain & Co.. 1924. £ 1 12/-.

GILBERTSON. GEORGE WATERS. assisted by Gháno Khán. Haddiání: The Balochi Language. A Grammar and Manual. Publ. by the author. 1923. 16/-.

ГОРДЛЕВСКІЙ. Вл.. Образцы османскаго народнаго творчества. (Труды по востоковѣдѣнію, издаваемые Лазаревскимъ Институтомъ Восточныхъ Языковъ. Выпускъ XXXIV.) Часть I: Тексты. Москва 1916.

ANDRÉ, P. J.: L'Islam et les Races. T. I. II. Paris, Paul Geuthner. 1922. 30 fr.

NICHOLSON, REYNOLD A.: The Idea of Personality in Súfism. Three Lectures . . . . . . Cambridge, University Press. 1923.

Dämonen des Sudan. Allerhand religiöse Verdichtungen. Herausgegeben von LEO FROBENIUS. (Atlantis, Volksmärchen u. Volksdichtungen Afrikas. Bd. VII.) Jena. Eugen Diederichs. 1924. Geb. 7.50 M.

HEDIN, SVEN: Verwehte Spuren. Orientfahrten des Reise-Bengt und anderer Reisenden im 17. Jahrhundert. Mit 62 . . . Abbildungen . . . Leipzig. F. A. Brockhaus. 1923.

KÖSTENBERGER, RUDOLF: Sechs Jahre in Turkestan. Mit Originalaufnahmen. Graz, Ulr. Moser [, o. J.]. 2 M.

– –

Manuskripte, Rezensionsexemplare und die Schriftleitung betreffende Briefe sind an den Herausgeber der „Islamica" Professor Dr. A. FISCHER, Leipzig, Grassistr. 40, zu richten.

Manuscripts and copies for review as well as letters concerning the management of the "Islamica" should be addressed to the editor Professor A. FISCHER, Ph. D, 40, Grassistr., Leipzig.

VOL. I. FASC. 2 AC 3 APR. MCMXXV

ISLAMICA

EDITOR

A. FISCHER



LIPSIAE
IN AEDIBUS QUAE ASIA MAJOR APPELLANTUR
MCMXXV

IMPRESSUM
TYPIS DRUGULINI
LIPSIÆ



CIↃ.C.CIↃ.XXV

ARABISCHE EICHUNGSSTEMPEL, GLASGEWICHTE UND AMULETTE AUS WIENER SAMMLUNGEN.

VON

ADOLF GROHMANN (Prag).

Arabische Glasgewichte sind erst seit dem Ende des XVIII. Jahrhunderts Gegenstand gelehrter Untersuchungen geworden. Zunächst verstreut in Werken numismatischen Inhalts, wurden sie als Glasmünzen (vitrei numi) oder Assignaten, contre-marques, monnaies fictives oder Hülfsmünzen bezeichnet, bis C. O. CASTIGLIONI, der ihnen zum ersten Male eine Monographie mit dem Titel *Dell'uso cui erano destinati i vetri con epigrafi cufiche, e della origine, estensione e durata di esso* widmete, die 1847 zu Mailand erschien, uberzeugend nachwies, daß sie lediglich als Münzgewichte dienten. Doch diese Erkenntnis geriet in Vergessenheit, bis E. TH. ROGERS den Nachweis ihrer wahren Bestimmung auf Grund eines erweiterten Materials neu erbrachte. Sein Aufsatz, *Glass, as a Material for Standard Coin Weights*, erschien 1873 im *Numismatic Chronicle*, New Series, vol. XIII, S. 60—88. —

In CASTIGLIONI's Arbeit waren zum ersten Male auch ein schweres Gewicht aus Glas von mehr als sechs Unzen, wie es die Metzger benutzten (n° 22), und drei sogenannte Flaschenstempel veröffentlicht. Eichungsstempel, die am Halse von Hohlmaßen angebracht waren (n° 16, 23, 24), deren Bestimmung der italienische Gelehrte bereits richtig erkannte. Durch die Erschließung einer kleinen, aber erlesenen Sammlung von Flaschenstempeln und schweren Gewichten konnte dann 1878 E. TH. ROGERS auch auf diesem Gebiete die Arbeit CASTIGLIONI's in glücklicher Weise ergänzen. Sein Aufsatz, *Unpublished Glass Weights and Measures*, der im zehnten Bande der New Series des *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, S. 98—112, erschien, bildete zugleich für mehr als ein Dezennium den Abschluß jener Forschungen, die, mit viel Aufwand von Scharfsinn an einer verhältnismäßig kleinen Anzahl von Stücken versucht, eine Reihe

richtiger Erkenntnisse zutage gefördert und die später einsetzenden Arbeiten auf das glücklichste vorbereitet haben. Hierzu gehören vor allem der von St. Lane-Poole bearbeitete *Catalogue of Arabic Glass Weights in the British Museum* (London 1891) und P. Casanova's *Catalogue des pièces de verre des époques byzantine et arabe de la Collection Fouquet*, der 1893 im sechsten Bande der *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire*, S. 337—414 mit prächtigen Tafeln in Heliogravüre ausgestattet erschien. Erst durch die wundervolle Sammlung Fouquet, die fast 1000 Stücke umfaßt, bekamen wir einen tiefen Einblick in die verschiedenen Arten von Gewichten und Hohlmaßen und die Praxis des arabischen Eichungsamtes. Casanova hat das reiche Material sehr übersichtlich und klar zu Gruppen zusammengefaßt und die Ergebnisse seiner Forschungen in einer sehr lehrreichen Einleitung niedergelegt. Ich gestatte mir, hier zunächst auf einige seiner Ausführungen zurückzukommen.

Von ganz besonderem Interesse sind für uns jene am Halse von Flaschen angebrachten Stempel, die Casanova als erste Kategorie zusammengefaßt hat. Wir lernen zuerst die römischen, byzantinischen und koptischen Stempel kennen, die lediglich eine bildliche Darstellung en relief zeigen, eine an antike Cammeos erinnernde Büste eines Mannes, einen geflügelten Amor, einen Vogel, anscheinend mit einer Schlange im Schnabel, einen Widderkopf, einen Tigerkopf, die ziemlich roh gearbeiteten Köpfe eines Mannes und einer Frau, oder einfache Ornamente, neun Körner in Kreisanordnung, das Hexagramm mit Punkten in den Ecken. Wir dürfen annehmen, daß derartige Stempel wohl auch in der allerersten Zeit der arabischen Verwaltung noch in Gebrauch waren. Allein sehr bald begannen die neuen Herren Ägyptens damit, wenigstens eine kurze arabische Inschrift dem Bilde hinzuzufügen, um dann im weiteren Verlaufe die bildliche Darstellung ganz durch eine Inschrift zu ersetzen. Casanova hat die Bedeutung dieser Entwicklung fur die Geschichte der arabischen Herrschaft mit Recht hervorgehoben und auf die parallele Entwicklung im Münzwesen hingewiesen. Ich habe inzwischen an anderer Stelle gezeigt[1],

[1] *Allgemeine Einführung in die arabischen Papyri* von Dr. Adolf Grohmann, *Corpus Papyrorum Raineri archiducis Austriae. III Series arabica* ed. Adolphus Grohmann, Tom. I, Pars 1 (Wien, Burgverlag 1924), S. 20, Pars 2, *Protokolle*, bearbeitet und herausgegeben von Dr. Adolf Grohmann, Einleitung, S. C—CI.

wie dieselbe Entwicklung auch aus den Urkunden der arabischen Verwaltung erkennbar wird. CASANOVA nimmt mit Recht an, daß diese Stempel in dem دار العيار, dem staatlichen Kontroll- und Eichamte, hergestellt und ex officio an den flaschenartigen Hohlmaßen angebracht wurden. Den Zweck dieser Maßregel hat schon CASTIGLIONI richtig erkannt, wenn er (S. 60) von dem von ihm publizierten Flaschenstempel sagt: „Infatti questo vetro, e meglio ancora il seguente, mostrano di essere frammenti di vasi o recipienti di pubblica autorità a verificare le misure di capacità dei liquidi". Vermutlich war dies Kontrollamt dem Finanzlandesdirektor von Ägypten unterstellt und dem Schatzhause oder dem ديوان الخراج angegliedert. Letzten Endes bedeutete die Kontrolle über Maß und Gewicht ja auch eine Einnahmequelle für den Staat, dem die gezahlten Gebühren zuflossen. Es ist also selbstverständlich, daß der Finanzlandesdirektor, wie wir dies auch aus dem hier unter n° 3 veröffentlichten Stücke ersehen, oder der mit der Führung der Geschäfte des Finanzlandesdirektors betraute Statthalter — beide Posten waren oft in einer Person vereinigt — auf den Eichungsstempeln und Glasgewichten genannt wurden, ebenso wie ihre Namen auch in den Papyrusprotokollen erscheinen. Der Instanzenzug ist aus den Formeln noch klar zu ersehen. مما امر الامير فلان على يدى فلان besagt, daß die Herstellung und Anbringung des Stempels auf Anordnung der übergeordneten Behörde (Finanzlandesdirektion), die wir uns durch Verordnung oder Erlaß ergangen vorstellen dürfen, durch die Unterbehörde (دار العيار) im Verordnungswege erfolgte, das heißt letztere wurde beauftragt, die Eichungen vorzunehmen und die Interessenten in geeigneter Form zur Kontrolle heranzuziehen. CASANOVA's Übersetzung *par exécution de* für على يدى (S. 349) ist so durchaus präzis gefaßt.

Eine besondere Bedeutung mißt CASANOVA (S. 343 ff.) jenen Stücken bei, auf denen nur der Ḫalīfe genannt ist. Er vertritt die Ansicht, daß al-Manṣūr und al-Mahdī die Steuern direkt erhoben, da zwischen 152 und 158 d. H. und 158—162 d. H. Ägypten anscheinend keine eignen Finanzlandesdirektoren gehabt habe. Ich kann mich zu dieser Frage hier nicht ausführlich äußern, weil dies nicht in den Rahmen dieser Arbeit gehört. Ich bemerke nur, daß von 159—161 d. H. al-Ḫaṭṭāb b. Maslama Finanzlandesdirektor gewesen ist, als welcher er auch auf einem arabischen Papyrusprotokoll genannt erscheint (vgl. *Corpus Papyrorum Raineri* III, I/2, S. 121 und n° 131). — In den

Jahren 224—227 d. H. und 227—232 d. H. ist Ägypten gleichfalls nicht ohne Finanzlandesdirektoren gewesen, wie dies CASANOVA annimmt (vgl. ebenda I/2, S. 149 ff., n° 154—159).

Eine ganz neue, von der bisherigen völlig abweichende Auffassung vertritt CASANOVA hinsichtlich der Glaspasten mit den Namen fāṭimidischer Ḫalīfen, die er unter die Amulette einreiht (Kategorie IV, C). CASANOVA geht zunächst von der Beobachtung aus, daß der Name der Fāṭimidenḫalīfen auf Eichungsstempeln durch den allgemeinen Ausdruck آل محمد „die Familie Muḥammads" ersetzt wird (S. 347 f., 355). Er verweist nun darauf, daß die Fāṭimiden eine außerordentlich rege Propaganda für ihre Ideen entfalteten und daß die Qarmaṭen, deren Sekte ja mit jener der Fāṭimiden in engsten Beziehungen stand, als Abzeichen einen Stempel auf weißem Ton mit der Inschrift „Muḥammad ibn Isma'īl der Imām, der Mahdī, der Liebling Gottes" trugen. Nun gab sich auch 'Ubajd Allāh, der Begründer der Dynastie der Fāṭimiden, für einen Abkömmling eben dieses Muḥammad aus und nahm den Titel Imām und Mahdī an. Erinnert man sich nun, so folgert CASANOVA, daß die Ägypter das Glas an Stelle von Stein und Metall für ihre Amulette verwendeten, kann man da nicht mit einem gewissen Rechte annehmen, daß diese Praxis sich fortsetzte und die von den Anhangern des Imāms, des Mahdī getragenen Abzeichen ebensogut aus Glas sein konnten? Diese Vermutung scheine noch zu bestätigen, daß diese Glaspasten vor allem in den Anfängen der fāṭimidischen Dynastie von Ägypten zahlreich seien. Als Beleg wird folgende Tabelle gegeben:

Name der Fāṭimidenḫalīfen		Regierungsdauer	Zahl der Stücke
al-Mu'izz	358—365	7 Jahre	28
al-'Azīz	365—387	22 „	20
al-Ḥākim	387—411	24 „	68
aẓ-Ẓāhir	411—427	16 „	22
al-Mustanṣir	427—487	60 „	53
al-Musta'lī	487—495	8 „	0
al-Āmir	495—524	29 „	4
al-Ḥāfiẓ	524—544	20 „	2
aẓ-Ẓāfir	544—549	5 „	1
al-Fā'iz	549—555	6 „	2
al-'Āḍid	555—567	12 „	3

Unter 203 Stücken gehören also nur 12 den sechs letzten Ḫalīfen an, die zusammen 80 Jahre regierten, und 191 den ersten, die zusammen 129 Jahre regierten. Ist ein derartig ungünstiges Verhältnis Zufall? Erklärt es sich nicht offenkundig daraus, daß die fāṭimidische Propaganda naturgemäß abebbte, als die Dynastie einmal im Lande endgültig festen Fuß gefaßt hatte? Die Entsprechung der Zahlen ist natürlich am stärksten beim ersten Ḫalīfen ausgeprägt. Dann kommt al-Ḥākim, der, zwar der dritte in der Reihe, mehr als jeder andere die šī'itischen Ideen propagierte und der sich für Gott ausgab und verehren ließ. Zu Ende der Regierung des al-Mustanṣir erhob sich eine neue Sekte als Rival in Syrien, die Assassinen, deren Großmeister sich ebenfalls als Imām ausgab, und die fāṭimidische Propaganda erlitt zumal in Syrien eine schwere Schlappe durch den Einbruch der Kreuzfahrer. Daher das geringe Vorkommen dieser Stücke in der Periode des Niedergangs und ihre große Zahl zur Zeit der Blüte.

Unter diesem Gesichtspunkte diskutiert CASANOVA eine Stelle aus al-Maqrīzī's *Ḫiṭaṭ* (I, S. 181), an der von خضاضات زجاج die Rede ist, die den Namen des Imāms al-Mu'izz li-dīn Allāh, des 'Azīz billāh Nizār, des Imāms al-Ḥākim bi-amr Allāh, des Imāms az-Ẓāhir li-i'zāz dīn Allāh und des al-Mustanṣir trugen. CASANOVA schlägt nun für خضاضات die Lesung غضارات vor, die auch ein Pariser Manuskript der *Ḫiṭaṭ* zeigt, und faßt غضارة als Amulett aus Ton gegen den bösen Blick. Das erinnert unwillkürlich an die Tonstücke der Qarmaṭen und auch al-Maqrīzī hat nach CASANOVA's Ansicht in diesen Stücken Amulette gesehen. CASANOVA faßt seine Ausführungen am Schlusse (S. 358) dahin zusammen, daß alle Glasstücke mit dem Namen eines fāṭimidischen Imāms Amulette oder Abzeichen der Anhänger der 'alīdischen Sekten gewesen seien und der Gebrauch des Glases durch die zu jeder Zeit so verbreitete Anwendung dieses Materials in Ägypten völlig gerechtfertigt sei.

Soweit die außerordentlich geistvollen und ansprechenden Ausführungen CASANOVA's. Ich muß bekennen, daß mich die anscheinend lückenlose Beweisführung nicht völlig zu überzeugen vermochte. Es drängen sich mir noch Bedenken auf, die ich nicht unterdrücken kann. Zugegeben, daß es sich bei den Glaspasten der Fāṭimiden um Amulette handelt, die mit deren Propaganda zusammenhängen: waren dann auch die gleichfalls lediglich den Namen und Titel des Herrschers tragenden Pasten der 'abbāsidischen Ḫalīfen al-Mustaḍī bi-amr Allāh

(566—575 d. H. = 1170—1180 n. Chr.) und seines Nachfolgers an-Nāṣir li-dīn Allāh (575—622 d. H. = 1180—1225 n. Chr.) solche Amulette? Sie unterscheiden sich in der Ausführung ja durchaus nicht von den Pasten der Fāṭimiden (vgl. n° 43, 155—157). Was soll dann zum zweiten auf diesen der Ausdruck عدل, der doch nur »richtiges Gewicht« bedeutet und häufig genug vorkommt, um einen Zufall außer Frage zu stellen? CASANOVA übersetzt den Ausdruck freilich neutral durch *Justice* (S. 398—403), doch hat schon C. O. CASTIGLIONI S. 23 die Bedeutung durch *giustezza* del peso genau genug bestimmt, was um so richtiger ist, als auch CASTIGLIONI auf das Vorkommen dieses Terminus technicus auf Münzen verwies, der hier ja völlig eindeutig ist und eben gleichfalls nur das richtige Gewicht bezeichnen kann. Auf Amuletten nähme er sich so nicht gut aus. Endlich verweise ich noch auf die von ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, S. VII mitgeteilte Stelle aus al-Maqdisī, *Maġrib* I, S. 240, der bemerkt, daß die im Reiche der Fāṭimiden gangbaren Münzen der Dīnār und Viertel-Dīnār, der Dirham, halbe, Viertel-, Achtel- und Sechszehntel-Dirham seien, die gezählt (nicht gewogen) genommen würden, und dann hinzufügt: „die Gewichte für Geld sind aus Glas verfertigt und tragen denselben Stempel wie die gewöhnlichen Raṭl (Pfund), namlich den Titel des Fürsten der Gläubigen". Auf den beiden bei CASANOVA S. 348 und 381 (II n° 44) veröffentlichten Stücken aus der Fāṭimidenzeit, einem Halb-Raṭl-Gewicht und einem Dirham-Gewicht, erscheinen die Fāṭimidenḫalīfen lediglich als آل محمد bezeichnet, ohne Angabe des Namens und Titels. Die übrigen Glaspasten aber nennen die Ḫalīfen durchwegs mit Namen und in der Regel auch mit dem Titel الامام „der Imām" und امير المومنين „Beherrscher der Gläubigen". Wenn diese Glaspasten aber, wie schon ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, S. XII und E. TH. ROGERS, *Glass, as a Material for Standard Coin Weights*, S. 79, beobachtet haben, im Gewichte dem Standard der fruheren Epochen für den Dīnār, halben, Viertel- und Doppel-Dīnār, den Dirham, halben, Viertel- und Doppel-Dirham gleichkommen, so liegt es doch sehr nahe, trotz des Fehlens der Bezeichnung der Munzsorte und des Gewichtes, auch in diesen Glaspasten Gewichte zu sehen. Ob sie gerade zum Wiegen von Münzen dienten, will ich dahingestellt sein lassen; sie konnten ja z. B. auch zum Abwiegen von feinen Spezereien oder bei den Apothekern gebrauchten Drogen und ähnlichen Dingen Verwendung finden. In dem Umstande, daß aus der

Fāṭimidenzeit viel mehr Golddīnāre erhalten sind als Silberdirhams, würde ich aber kein Hindernis für das Vorhandensein und die Verwendung von Dirhamgewichten sehen; denn einmal beweisen derartige Häufigkeitsverhältnisse nicht viel und dann finden wir in dem oben S. 150 erwähnten Berichte al-Maqdisī's ja den Dirham und seine Unterteile ausdrücklich genannt. Es konnten also sehr wohl auch Gewichte für diese Münzsorten in Gebrauch gewesen sein.

Als fünfte Kategorie faßt CASANOVA (S. 358) eine Reihe von Glaspasten zusammen, die Eigennamen tragen. CASANOVA hält es auf Grund gewisser neuer Zeichen für evident, daß diese Stucke nicht als Gewichte dienten und glaubt, daß sie *jetons individuels* darstellen, richtige Visitkarten, die die Namen und gelegentlich das Wappen des Eigentümers tragen. ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, S. XX, und E. TH. ROGERS sehen in diesen Pasten Gewichte der Mamlūkenepoche. Über die Bestimmung dieser Stücke wage ich keine Vermutung. Sicher ist, daß sie zumindest zum größeren Teile schon rein aus paläographischen Gründen — was auch ROGERS erkannt hat — in die Zeit der baḥritischen und zirkassischen Mamlūkensulṭāne gehören (vgl. n° 62, 65). Ein einziges Stück (n° 166), das hier neu hinzukommt, stammt aus der Ajjūbidenzeit. —

Das Material, das ich hier vorlege, entstammt drei Wiener Sammlungen. Die umfangreichste Kollektion von Glaspasten ist jene des Münzkabinettes Weiland Sr. Königlichen Hoheit PRINZ PHILIPP, HERZOG ZU SACHSEN, KOBURG UND GOTHA († 4. Juli 1921) im Palais Koburg in Wien, die mir von Sr. Königlichen Hoheit durch Herrn ARNOLD FREIHERRN VON JUNGENFELD in liebenswürdigster und entgegenkommendster Weise zur Verfügung gestellt wurde. Sie enthält 120 Stucke zum Teil noch ganz unbekannte Typen. Aus dieser Menge greife ich als besonders interessant einen Eichungsstempel des Statthalters Harṯama b. an-Naḍr al-Ǧabalī (n° 4), ein neues Beispiel für die ziemlich seltenen Eichungsstempel von Hohlmaßen mit Bezeichnung des zu messenden Inhaltes (n° 1), einen neuen Typ einer Glaspaste des Fāṭimiden al-Mu'izz li-dīn Allāh (n° 6), etliche bisher unbekannte Stücke aus der Mamlūkenzeit (n° 53, 59—61, 64, 65), einen neuen Typ lediglich mit dem Titel des Ḫalīfen (n° 66), einige neue Amulette (n° 74—78, 81, 82, 86, 87) heraus. Die Sammlung enthält auch eine größere Anzahl jener bisher nicht entzifferten oder falsch gelesenen Stücke, von denen schon C. O. CASTIGLIONI, n° 37 (S. 63, Taf. III) und

P. CASANOVA, IV n° 34, 65 (S. 396, Taf. I) Proben veröffentlicht haben (vgl. n° 88—115). —

An zweiter Stelle steht die unter den Münzen der Ägyptisch-Orientalischen Sammlung des Kunsthistorischen Museums verwahrte Sammlung von 72 arabischen und 4 byzantinischen Stücken. Schon C. O. CASTIGLIONI hat 1847 zwei dieser Stücke ganz, ein drittes zum Teil veröffentlicht (n° 123, 171, 132). Sie waren ihm von Direktor ARNETH aus dem damaligen Kaiserlichen Münzkabinett zur Verfügung gestellt worden. Auch diese Kollektion enthält etliche bis jetzt nicht bekannte Typen. Ich erwähne den schönen Flaschenstempel n° 121, die fāṭimidischen Glaspasten n° 125, 142, 150, 152, 156, 157 und das interessante, aus der Mamlūkenzeit stammende Stück n° 158. Aus den Glaspasten mit Namen von Beamten oder Erzeugern hebe ich die Stücke n° 160, 161, 163, 165 aus der Epoche der Mamlūkensulṭāne hervor. Zu dieser Gruppe gehört auch ein datiertes Stück aus der Ajjūbidenzeit (n° 166), das erste, das wir sicher dieser Epoche zuweisen können. Merkwürdig sind auch die unter n° 168, 169 gegebenen Stücke, die ich nicht ohne gewisse Bedenken dieser Gruppe anschließe. Das hübsche Amulett n° 170 zeigt eine bisher von Glaspasten unbekannte Legende, n° 179—185 gehören mit ihren schwierigen Legenden zur Klasse jener völlig rätselhaften Pasten, deren erste Proben wir, wie oben S. 151 f. bemerkt wurde, C. O. CASTIGLIONI und P. CASANOVA verdanken. —

Die kleinste, nur zehn Stücke umfassende Sammlung von Glaspasten verwahrt die ethnographische Abteilung des Naturhistorischen Museums. Neue Typen befinden sich darunter nicht, doch zeichnen sich die Stücke durch ihren sehr guten Erhaltungszustand aus.

Ich darf hier wohl die Gelegenheit ergreifen, jenen Herren Dank zu sagen, die mir die ihrer Obhut unterstellten Schätze in so entgegenkommender Weise zur Veröffentlichung überließen; im besonderen danke ich den Herren Direktoren DR. J. BANKÓ, DR. H. DEHMEL-ELSWEHR, DR. MÜNSTERBERG und PROF. DR. V. CHRISTIAN, sowie Herrn Kustos DR. DWORSCHAK und Herrn Dozenten DR. TH. SEIF für mancherlei Auskünfte auf Anfragen, die mir die Herren in liebenswürdigster Weise erteilten.

Herrn Geheimrat Prof. Dr. A. FISCHER bin ich für die Mühe verpflichtet, der er sich durch das Lesen einer Korrektur unterzogen hat.

LITERATURVERZEICHNIS.

J. G. CHR. ADLER, Museum Cuficum Borgianum Velitris I (Romae 1782), nº 57—61 (Taf. VI), S. 77—79, II (Hafniae 1792), S. 151.

P. CASANOVA, Catalogue des pièces de verre des époques byzantine et arabe de la Collection Fouquet: Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire VI (1893), S. 337—414.

C. O. CASTIGLIONI, Dell'uso cui erano destinati i vetri con epigrafi cufiche, e della origine, estensione e durata di esso, Milano 1847.

S. DE MAINONI, Descrizione di alcune monete cufiche del Museo di Stefano de Mainoni (Milano 1820), S. 128—132 (Taf. II).

J. J. MARCEL, Égypte, depuis la conquête des Arabes jusqu'à la domination française: L'Univers. Histoire et description de tous les peuples VI (Paris 1848), S. 139, Anm. 3 (Abbildungen von 4 Glasgewichten).

ST. LANE-POOLE, Catalogue of Arabic Glass Weights in the British Museum, London 1891.

— Arabic Glass coins: The Numismatic Chronicle and Journal of the Numismatic Society, New Series, vol. XII (1872), S. 199—211.

J. B. NIES, Kufic Glass Weights and Bottle Stamps: Proceedings of the American Numismatic and Archaeological Society of New York City, New York 1902, S. 48—55.

W. M. F. PETRIE, Glass Weights: Numismatic Chronicle 1918, S. 111—116.

E. TH. ROGERS, Glass, as a Material for Standard Coin Weights: Numismatic Chronicle, New Series, vol. XIII (1873), S. 60—88.

— Unpublished Glass Weights and Measures: The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, New Series, vol. X (1878), S. 98—112.

I. PIETRASZEWSKI, Numi Mohammedani Fasc. I (Berolini 1843), nº 342—379, S. 97—104.

SILVESTRE DE SACY, Mémoire sur quelques papyrus écrits en arabe et récemment découverts en Égypte: Mémoires de l'Institut Royal de France, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Histoire et mémoires de l'Institut Royal de France, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres IX (1831), S. 72, Anm. 1.

L. L. SAWASZIEWICZ, Le génie de l'Orient commenté par ses monuments monétaires. Études historiques, numismatiques, politiques et critiques, sur le cabinet musulman de M. Ignace Pietraszewski (contenant 2683 médailles), accompagnées de plusieurs planches. Bruxelles 1846, nº 5—11, S. 97—100.

O. G. TYCHSEN, Introductio in rem numariam Muhammedanorum (Rostochii 1794), S. 149—154.

— Introductionis in rem numariam Muhammedanorum Additamentum I (Rostochii 1796), S. 99—102.

A. MÜNZKABINETT WEILAND SR. KGL. HOHEIT DES PRINZEN PHILIPP, HERZOG ZU SACHSEN, KOBURG UND GOTHA.

I.

Eichungsstempel von Hohlmaßen.

1.

Inv. n° 100. Dunkelgrunes, durchscheinendes Glas. Durchmesser 35—39 mm. Gut erhalten. Der Rand ist teilweise abgebrochen. (Taf. II, 1.)

مكيلة جلبا[ن]
محسوس

„Hohlmaß
gedörrter Erbs[en]".

Das Stück gehört, wie der paläographische Befund nahelegt, in dieselbe Zeit wie der von P. CASANOVA unter Première Catégorie n° 102 (S. 367) veröffentlichte und auf Tafel II abgebildete Eichungsstempel aus der Amtszeit des Finanzlandesdirektors Ḥajjān b. Šurajḥ[1] (99—101 d. H. = 717—720 n. Chr.). Das runde Mīm, die alte Form des Kāf, und vor allem das Initial-Ǧīm und Medial-Ḥā, die den Querstrich unter die Zeile führen, weisen in das erste Jahrhundert der Hiǧra.[2]

Zu مَكِيلَة vgl. E. TH. ROGERS, *Unpublished Glass Weights*, S. 101. جُلُبَّان, das G. SCHWEINFURTH, *Arabische Pflanzennamen aus Ägypten, Algerien und Jemen* (Berlin 1912), Abtlg. I, S. 62, durch *Lathyrus hirsutus* L., *Lath. marmoratus* B. Bl., *Lath. sativus* L. wiedergibt, ist auch auf den Eichungsstempeln I n° 72 und 72 bis bei P. CASANOVA, S. 365 genannt.

[1] Zu diesem vgl. *Corpus Papyrorum Raineri* III, I/2, S. 94.

[2] Vgl. die Schrifttafel in *Corpus Papyrorum Raineri* III, I/2, S. XXII.

Das Epitheton محسوس erscheint bei P. CASANOVA, I n° 102 (S. 367). Schon CASANOVA hat hierzu auf SILVESTRE DE SACY, *Relation de l'Égypte, par Abd-Allatif* (Paris 1810), S. 398 f., verwiesen. Im Zusammenhange mit جلبان kann es doch wohl nur „gedörrt“ bedeuten.

2.

Inv. n° 101. Meergrünes, durchscheinendes Glas. Durchmesser 20—23 mm. Der Stempel ist ziemlich stark abgewetzt. (Taf. II, 2.) Die Legende besteht aus drei Zeilen, in der ersten stand vermutlich صنعة, die zweite zeigt هس, in der dritten steht ك, das als Dāl oder Kāf gefaßt werden kann. Ob die über der ersten Zeile sich zeigenden Erhabenheiten im Glase zur Inschrift oder etwa zu einem Randornament oder endlich zu einer kreisförmig um die Mitte angeordneten, zum Stempel gehörigen Umschrift gehören, etwa in der Art, wie es die von P. CASANOVA, Deuxième Catégorie, n° 33 und 34 (S. 380, Taf. I) veröffentlichten Glasgewichte zeigen, läßt sich nicht mehr erkennen. Es muß aber ausdrücklich hervorgehoben werden, daß es sich beim vorliegenden Stücke nur um einen Eichungsstempel eines Hohlmaßes, nicht etwa um ein Gewicht handeln kann, wie der noch vorhandene Rest des Henkels ohne weiteres erkennen läßt.

3.

Inv. n° 104. Dunkelgrünes, durchsichtiges Glas. Durchmesser 33—35 mm. Der obere und untere Rand ist zum Teil abgebrochen, das Stuck sonst gut erhalten. Identisch mit den von P. CASANOVA unter I n° 128, 129 (S. 368 f., Taf. II) veröffentlichten Eichungsstempeln.

[بسم الله]
[ا]مر الله بالـ[و]
[فا] وامر بصنـ[عة]
[ر]بع قسط
[القاسـ]ـم بن عبيد
[الله ع]لى يدى يزيد بن
[ابى يز]يد سنة اثنـ[ـين]
[و]عشرين
[و]مية

[Im Namen Gottes.]
Gott gebot Genauigkeit (im Maß).
Und es hat angeordnet die Herstel[lung]
[eines Vier]tel-Qisṭ
[al-Qāsi]m ben ʿUbajd
[Allāh dur]ch Jazīd ben
[Abī Jaz]īd. Jahr zw[ei]
[und] zwanzig
[und] einhundert.

In der dritten Zeile hat P. CASANOVA فامر gelesen. Auf dem Lichtdruck und auch auf unserem Stucke steht aber deutlich وامر.

Das Viertel eines قِسْط (ξέστης) entspricht nach E. TH. ROGERS, *Unpublished Glass Weights*, S. 100, 0.344 l.

Al-Qāsim b. ʿUbajd Allāh b. al-Ḥabḥāb war von 116 bis 13. Šaʿbān 124 d. H. (734 bis 22. Juni 742 n. Chr.) Finanzlandesdirektor von Ägypten. Vgl. *Corpus Papyrorum Raineri* III, I/2, S. 98 f. Der Eichungsstempel ist 739/40 n. Chr. hergestellt. Der mit der Überwachung der Eichung betraute Jazīd b. Abī Jazīd kommt außer dem vorliegenden Eichungsstempel und P. CASANOVA, I nº 128, 129, auch ebenda Troisième Categorie nº 46 (S. 391) und auf den von ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, nº 6, 6d, 7—9 (S. 6—8) veroffentlichten Stucken vor.

4.

Inv. nº 102. Olivengrünes, durchscheinendes Glas. Durchmesser 29 mm. Oben und an den Seiten abgewetzt, sonst gut erhalten. (Taf. II, 4.)

[بسم الله]
[امر الامير هرثمة بن]
[النـ]ـضر الجبلى مو[لى]
[ا]مير المومنيـ[ـن]
[اك]رمه الله بصـ[ـنعة]
[قـ]ـسط واف

[Im Namen Gottes.]
[Es hat angeordnet der Amīr Harṯama ben]
[an-Na]ḍr al-Ǧabalī, der Freige[lassene]
[des Be]herrschers der Gläubig[en],
Gott [bezeige] ihm seine Gunst, die Her[stellung]
eines richtigen [Qi]sṭ.

Harṯama b. an-Naḍr al-Ǧabalī war vom 6. Raǧab 233 bis 23. Raǧab 234 d. H. (15. Jänner 848 bis 20. Februar 849 n. Chr.) Statthalter von Ägypten. Vgl. F. WÜSTENFELD, *Die Statthalter von Ägypten zur Zeit der Chalifen: AGGW* XXI (1876), S. 47 f. Der Name dieses Statthalters war bis jetzt, soviel mir bekannt ist, auf Eichungsstempeln nicht belegt.

II.

Münzgewichte.

5.

Inv. n° 87. Dunkelgrünes, von helleren Bändern durchzogenes, durchsichtiges Glas. 4.6 gr. Durchmesser 21—23 mm. Der Stempel ist nicht überall klar ausgeprägt, im Ganzen aber gut erhalten. (Taf. II, 5.)

[ب]سم الله
[ا]مر الله بالو
[فا] وامر الامير
[حـ]فص بن الوليد
[ب]صنعة مثقال دينر
. . . .
. . . .

[Im] Namen Gottes.
Gott [ge]bot Genauig[keit (im Gewicht)].
Und es hat angeordnet der Amīr
[Ḥa]fṣ ben al-Walīd
[die] Herstellung eines Dīnār-Gewichtes.
eines vollwichtigen . . Jahr
. . . .

Die flüchtige Schreibung الله für الله in der zweiten Zeile kommt auf Glasgewichten öfters vor.

Die Lesung [حـ]فص بن الوليد scheint mir hier die einzig mögliche, wiewohl die rechte Seite durchaus nicht klar ausgeprägt ist. Ḥafṣ b. al-Walīd, der im Jahre 108 d. H. durch zwei Wochen die Agenden eines Statthalters von Ägypten geführt hatte, übernahm am 7. Rabīʿ II 124 d. H. (18. Februar 742 n. Chr.) als Nachfolger des

Ḥanẓala b. Ṣafwān die Statthalterschaft Ägyptens und erhielt am 13. Šaʿbān 124 d. H. (22. Juni 742 n. Chr.) nach dem Abgange des al-Qāsim b. ʿUbajd Allāh b. al-Ḥabḥāb auch das Amt des Finanzlandesdirektors. Der Ḫalīfe al-Walīd b. Jazīd enthob ihn am 23. Šawwāl 125 d. H. (19. August 743 n. Chr.) von letzterem Posten, und er erhielt dann im Jahre 127 d. H. (744/45 n. Chr.) auf seinen Wunsch auch die Entlassung von der Leitung der Provinz als Statthalter. Im selben Jahre übernahm er aber nochmals die Statthalterschaft Ägyptens, wurde am 1. Muḥarram 128 d. H. (3. Oktober 745 n. Chr.) abgesetzt und am 3. Šawwāl (28. Juni 746 n. Chr.) hingerichtet. Vgl. *Corpus Papyrorum Raineri* III, I/2, S. 101, 292.

Am Anfang der sechsten Zeile scheint وا zu stehen, darauf folgt ein لا ähnliches Zeichen und vielleicht فى, das Folgende sieht zunächst wie سنة aus, doch scheint mit Final-Hā noch ein Buchstabe verbunden zu sein. Man erwartet jedenfalls hier die Datierung, die wohl auch am Schlusse des sehr ähnlichen Drittel-Dīnār-Gewichtes, das E. Th. Rogers, *Unpublished Glass Weights*, n° 15 (S. 108, Taf. II) veröffentlicht hat, vorauszusetzen ist.

III.

Glaspasten fāṭimidischer Ḫalīfen.

1. Abū Tamīm Maʿadd al-Muʿizz li-dīn Allāh 341—365 d. H. (952—975 n. Chr.).

6.

Inv. n° 76. Gelbes, durchsichtiges Glas. 4.22 gr. Durchmesser 26—27 mm. Gut erhalten. (Taf. II, 6.)

Die Legende ist in zwei Kreisen um einen dritten, inneren angeordnet, in den vier Punkte in quadratischer Anordnung eingefügt sind und in dessen Mitte ein Punkt steht.

Äußerer Kreis: دعا الامام تميم لتوحيد الاله الغفار

Aufforderung des Imāms Tamīm zum Bekenntnis der Einheit Gottes, des Verzeihenden.

Mittlerer Kreis: معز لدين الله امير المو

Muʿizz li-dīn Allāh, Beherrscher der Gläu(bigen).

Beide Legenden weisen Kürzungen auf, die ja auch auf Münzen und in Papyri durchaus nicht ungewöhnlich sind. Im äußeren Kreise fällt neben der Kürzung تميم für ابى تميم die Schreibung الاله für الله auf. Dieselbe Inschrift, doch mit einem anderen der neunundneunzig schönen Namen Allāh's, führen auch schon die zu Miṣr im Jahre 358 d. H. (968 n. Chr.) geschlagenen Dīnāre dieses Ḫalifen; es heißt dort: دعاء الامام معد لتوحيد الاله الصمد „Aufforderung des Imāms Maʿadd zum Bekenntnis der Einheit Gottes, des Ewigen". Vgl. O. G. TYCHSEN, *Introductio*, S. 12,[1] 116, ST. LANE-POOLE, *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum* IV, n° 29, S. 10.

Im mittleren Kreise ist معز für المعز und المو für المومنين gesetzt. Auf den von Ǧauhar al-Qā'id geschlagenen Dīnāren, die O. G. TYCHSEN, *Introductio*, S. 12, erwähnt, steht die Legende mit den vollen Formen: المعز لدين الله امير المومنين.

7.

Inv. n° 70. Meergrünes, durchsichtiges Glas. 3.95 gr. Durchmesser 26 mm. Gut erhalten. (Taf. II, 7.)

Äußerer Kreis: بسم الله امر به عبد الله معد ابو تميم

Im Namen Gottes. Angeordnet hat es der Diener Gottes, Maʿadd Abū Tamīm.

Mittlerer Kreis: الامام المعز لدين الله

Der Imām al-Muʿizz li-dīn Allāh.

In der Mitte ⊙.

Das Stück stellt eine Variation jenes Typs dar, den ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, n° 72 (S. 41, Taf. IV) und *Arabic Glass Coins*, S. 204, n° I (Taf. IX, Fig. 1) veröffentlicht hat. Dieses enthalt aber im mittleren Kreise noch بالمنصورية „in al-Manṣūrijja", die Area bilden dort vier kleine, in Form eines Quincunx um einen Punkt angeordnete Kreise. Dieselbe Legende wie das von LANE-POOLE veröffentlichte Stück enthalten auch die von C. O. CASTIGLIONI, n° 39 (S. 63, Taf. III = J. G. CHR. ADLER, *Museum Cuficum Borgianum* I, n° 60, S. 78, Taf. VI, II, S. 151, O. G. TYCHSEN, *Introductio*, S. 151, Taf. III, n° 38) und J. J. MARCEL, S. 139, Anm. 3, unten an letzter Stelle veröffentlichten Glaspasten.

---

[1] Hier liest TYCHSEN fälschlich دعاء الامام معز لتوحيد الاحد الصمد.

8.

Inv. n° 79. Gelbes, durchsichtiges Glas. 1.48 gr. Durchmesser 14.5—16.5 mm. Der untere Teil ist abgewetzt, der obere gut erhalten. (Taf. II, 8.)

[الامـ]ـام المعز لدين [الله]

[Der Im]ām al-Mu'izz li-dīn [Allāh].

Die Legende ist außen von einem punktierten Kreise eingefaßt, die Area zeigt dasselbe Ornament wie das von ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, n° 73 (S. 41, Taf. IV) veröffentlichte Stück.

9.

Inv n° 105. Dunkelgrünes, durchscheinendes Glas. 4.9 gr. Durchmesser 26 mm. Die Legende hat stark gelitten.

الامام المعز لدين الله

Der Imām al-Mu'izz li-dīn Allāh.

In der Mitte ع.

Das Stück eignete sich leider nicht zur photomechanischen Wiedergabe.

2. Abū Manṣūr Nizār al-'Azīz billāh
365—386 d. H. (975—996 n. Chr.).

10.

Inv. n° 99. Meergrünes, durchsichtiges Glas mit irisierender Patina. 2.5 gr Durchmesser 16—22 mm. Gut erhalten. (Taf. II, 10.)

العز
يز
بالله

Al-'Az-
īz
billāh.

Die Legende ist von einem punktierten Kreise eingeschlossen.

11.

Inv. n° 112. Blaßgrünes, durchsichtiges Glas. 2.98 gr. Durchmesser 18—24 mm. Sehr gut erhalten. Identisch mit dem von P. CASANOVA, Quatrième Catégorie n° 124 bis (S. 397, Taf. I) veröffentlichten Stücke.

العزيز
•
بالله
Al-ʿAzīz
billāh.

3. Abū ʿAlī Manṣūr al-Ḥākim bi-amr Allāh
386—411 d. H. (996—1020 n. Chr.).

12.

Inv. nº 62. Hellgrünes, durchsichtiges Glas. 1.09 gr. Durchmesser 14—15 mm. Gut erhalten. (Taf. II, 12.)

[الا]مام الحاكم
[بامر] الله امير المومـ[ـنين]
[مما عمـ]ـل في سنة . .
. . . .

[Der I]mām al-Ḥākim
[bi-amr] Allāh, Beherrscher der Glaubi[gen].
[(Dies gehört) zu dem, was angeferti]gt wurde im Jahre . .
. . . .

Am Schluß der Zeile ist noch eine Haste, wohl von Alif, zu sehen. Die Jahreszahl würde also اثنين وتسعين وثلثمائة 392 (1001/2 n. Chr.) oder اثنين واربع مائة 402 (1011/12 n. Chr.) lauten. Der Typus der Glaspaste ist wohl identisch mit jenem des von St. Lane-Poole, *Catalogue*, nº 88, S. 45 veröffentlichten Stückes, das jedoch viel größer und schwerer ist.

13.

Inv. nº 67. Blaßgrünes, durchsichtiges Glas. 4.29 gr. Durchmesser 25 mm. Die Legende ist nur mehr schwach erkennbar. Identisch mit dem von St. Lane-Poole, *Catalogue*, nº 103 (S. 48, Taf. V) veröffentlichten Stücke.

Äußerer Kreis: الامام المنصور بالله الحاكم بامر الله
Der Imām al-Manṣūr billāh al-Ḥākim bi-amr Allāh.

Innerer Kreis:
الحاكم
المنصور
يثق بالله

Al-Ḥākim
al-Manṣūr
vertraut auf Gott.

14.

Inv. nº 111. Hellgrünes, durchsichtiges Glas. 2.94 gr. Durchmesser 20 mm. Gut erhalten. Gleicher Typ wie das von P. CASANOVA, IV nº 136 (S. 398, Taf. II) veröffentlichte Stück, doch etwas kleiner.

الحاكم
بامر الله
Al-Ḥākim
bi-amr Allāh.

Vermutlich gehören auch die von P. CASANOVA, IV nº 137—149, S. 398 und ST. LANE-POOLE, *Catalogue,* nº 118—120, S. 50 veröffentlichten Glaspasten diesem Typus an.

15.

Inv. nº 98. Meergrünes, durchsichtiges Glas. 1.46 gr. Durchmesser 16 mm. Gut erhalten. Gleicher Typ wie nº 14.

الحاكم
بامر الله
Al-Ḥākim
bi-amr Allāh.

4. Abū-l-Ḥasan ʿAlī aẓ-Ẓāhir li-iʿzāz dīn Allāh
411—427 d. H. (1020—1035 n. Chr.).

16.

Inv. nº 95. Gelbes, durchsichtiges Glas. 2.54 gr. Durchmesser 21 mm. Legende verwischt, aber noch schwach lesbar. Derselbe Typ, jedoch kleiner wie das von ST. LANE-POOLE, *Catalogue,* nº 142, S. 54 veröffentlichte Stück.

الامام
الظاهر لاعزاز
دين الله امير المو
منين

Der Imām
az-Ẓāhir li-iʿzāz
dīn Allāh, Beherrscher der Glau-
bigen.

Die Paste eignet sich leider nicht zur photomechanischen Reproduktion.

17.

Inv. nº 108. Meergrünes, durchsichtiges Glas. 3 gr. Durchmesser 20—21 mm. Gut erhalten. Identisch mit dem von ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, nº 164, S. 57 veröffentlichten Stücke. (Taf. II, 17.)

Avers:

. الامام .
الظاهر لاعزاز
دين الله امير المو
. منين .

Der Imām
az-Ẓāhir li-iʿzāz
dīn Allāh, Beherrscher der Gläu-
bigen.

Revers:

Spuren von Schrift, anscheinend drei Zeilen.

18.

Inv. nº 89. Blaßgrünes, durchsichtiges Glas. 3 gr. Durchmesser 21 mm. Die erste Zeile der Legende etwas verwischt, sonst gut erhalten. Identisch mit den von ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, nº 162, 163 (S. 57, Taf. V) veröffentlichten Stücken.

x
. الامام .
الظاهر لاعزاز
x دين الله x
. x .

Der Imām
az-Ẓāhir li-iʿzāz
dīn Allāh.

19.

Inv. n° 93. Grünes, durchsichtiges Glas. 2.58 gr. Durchmesser 22 mm. Legende etwas verwischt. (Taf. II, 19.)

Avers:

الامام الظاهر
لا[عزاز] دين الله
امير المومنين

Der Imām aẓ-Ẓāhir
li-i[ʿzāz] dīn Allāh,
Beherrscher der Gläubigen.

Revers:

In der Mitte: [ء]دل [Rich]tiges Gewicht.

Die Umschrift ist nicht mehr zu lesen, vielleicht enthielt sie die Datierung.

Der Typ stellt eine Variante zu den von P. CASANOVA, IV n° 221—225 (S. 401, Taf. II) und ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, n° 151—153 (S. 56. Taf. V) veröffentlichten Stücken dar.

20.

Inv. n° 63. Rosenrotes, durchsichtiges Glas. 1.57 gr. Durchmesser 15—16 mm. Gut erhalten. Identisch mit den von P. CASANOVA. IV n° 207—214 (S. 401, Taf. II) und ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, n° 168, 169, S. 59 veröffentlichten Stücken.

الامام
الظاهر

Der Imām
aẓ-Ẓāhir.

21.

Inv. n° 84. Hellgrünes. durchsichtiges Glas. 0.74 gr. Durchmesser 10—12 mm. Legende teilweise verwischt. Derselbe Typ wie n° 20.

[ال]لامام
[ال]ظاهر

[Der] Imām
[aẓ]-Ẓāhir.

5. Abū Tamīm Ma'add al-Mustanṣir billāh
427—487 d. H. (1035—1094 n. Chr.).

22.

Inv. n° 117. Honiggelbes, durchscheinendes Glas. Zum Teil mit feiner weißer Patina bedeckt. 3 gr. Durchmesser 21—22 mm. Sehr gut erhalten. Gleicher Typ wie die von P. CASANOVA, IV n° 284—285 (S. 404, Taf. III), ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, n° 220—227, 227 G (S. 66, Taf. VI) und I. PIETRASZEWSKI, n° 358, 358 a (S. 100, Taf. XI) veröffentlichten Stücke.

الامام معد ابو
تميم المستنصر با
لله امير المومنين

Der Imām Ma'add Abū
Tamīm al-Mustanṣir bi-
llāh, Beherrscher der Gläubigen.

Der Typus ist interessant wegen eines Fehlers in der ersten Zeile. Statt ابو steht hier und in den mit unserem Typ identischen Stücken لو; es handelt sich offenbar um einen Irrtum des Graveurs. Die gleiche, aber fehlerlose Legende zeigt n° 195. P. CASANOVA hat sich durch diesen Fehler täuschen lassen und in der ersten Zeile ... الامام على gelesen.

23.

Inv. n° 114. Gelblichweißes, durchsichtiges Glas. 3.02 gr. Durchmesser 22.5—25 mm. Sehr gut erhalten. (Taf. II. 23.)

Avers:

Äußerer Kreis: الامام معد ابو تميم المستنصر بالله

Der Imām Ma'add Abū Tamīm al-Mustanṣir billah.

Innerer Kreis: امير
المومنين

Beherrscher
der Gläubigen.

Revers:

Die äußere Umschrift, von der noch einige Buchstaben erhalten sind, enthielt vielleicht die Datierung. Der innere Kreis enthält ein Wort, von dem noch لك erhalten ist; der Rest des vorangehenden Buchstabens deutet auf Mīm oder Hā, vielleicht ist ملك zu lesen.

24.

Inv. n° 81. Meergrünes, durchsichtiges Glas. 1.14 gr. Durchmesser 14—16 mm. Legende nur zum Teil erhalten. (Taf. II, 24.)

Avers:

Äußerer Kreis: [الامام] معد ابو تميم [المستنصر بالله]

[Der Imām] Maʿadd Abū Tamīm [al-Mustanṣir billāh].

Innerer Kreis: امير
المومنين
Beherrscher
der Gläubigen.

Revers:

Hier sind nur mehr dürftige Reste von Schrift vorhanden, die sich nicht mehr deuten lassen.

25.

Inv. n° 109. Gelblichweißes, durchsichtiges Glas. 5.95 gr. Durchmesser 25—28 mm. Gut erhalten. (Taf. II, 25.)

Äußerer Kreis: الامام معد ابو تميم المستنصر بالله

Der Imām Maʿadd Abū Tamīm al-Mustanṣir billāh.

Innerer Kreis: امير

المومنين
Beherrscher
der Gläubigen.

26.

Inv. n° 73. Gelblichweißes, durchsichtiges Glas. 4.89 gr. Durchmesser 27 mm. Legende noch schwach erkennbar, derselbe Typ wie n° 25.

27.

Inv. n° 69. Blaßgrünes, durchsichtiges Glas. 5.6 gr. Durchmesser 26.5 mm. Legende stark verwischt, aber noch erkennbar.

Äußerer Kreis: الامام معد ابو تميم المستنصر بالله

Der Imām Maʿadd Abū Tamīm al-Mustanṣir billāh.

In die Peripherie des inneren Kreises sind sechs Punkte in der Anordnung ⁚ ˙. ⁚ gesetzt. Darin steht:

امير
⊙
المومنين

Beherrscher
der Gläubigen.

Der Typ ist lediglich eine durch die Ornamentik des inneren Kreises unterschiedene Variante des Typs von n° 25.

28.

Inv. n° 107. Meergrünes, durchsichtiges Glas. 5.3 gr. Durchmesser 25 mm. Gut erhalten. Derselbe Typ wie n° 27.

29.

Inv. n° 72. Blaßgrünes. durchsichtiges Glas. 2.81 gr. Durchmesser 22—24 mm. Legende zum Teil zerstört. Derselbe Typ wie n° 27.

Äußerer Kreis: الا[مام] معد [ابو تميم المستنصر بالله]

Der I[mām] Ma'add [Abū Tamīm al-Mustanṣir billāh].

Innerer Kreis: ا[مير]
⊙
الم[ومنين]

Be[herrscher]
der Gl[äubigen].

30.

Inv. n° 106. Meergrünes, durchsichtiges Glas. 6 gr. Durchmesser 28 mm. Sehr gut erhalten. (Taf. II, 30.)

Äußerer Kreis: الامام معد ابو تميم المستنصر بالله

Der Imām Ma'add Abū Tamīm al-Mustanṣir billāh.

Innerer Kreis: ∴ o ∴
امير المومنين
∵ ● ∵

Beherrscher der Gläubigen.

Das Stück bildet eine Variante zu den von ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, n° 201, 201 G, S. 65 veröffentlichten Stücken.

31.

Inv. n° 78. Meergrünes, durchsichtiges Glas. 2.92 gr. Durchmesser 21—23 mm. Zum Teil mit irisierender Patina bedeckt. Mittelmäßig erhalten. Gleicher Typ wie n° 197 und das von ST. LANE-POOLE, *Arabic Glass Coins*, S. 209 unter n° III erwähnte Stück.

Äußerer Kreis: الامام معد ابو تميم المستنصر بالله

Der Imām Ma'add Abū Tamīm al-Mustanṣir billāh.

Die Kreisperipherie ist hier durch Punkte gebildet.

Innerer Kreis: امير



الموا

Beherrscher

der Gläu(bigen).

Zur Kürzung von المومنين zu الموا vgl. nº 6, 196, 197, 200.

32.

Inv. nº 97. Hellgrünes, durchsichtiges Glas. 1.4 gr. Durchmesser 16—17.5 mm. Gut erhalten. Identisch mit den von St. Lane-Poole, *Catalogue*, nº 238, 239 (S. 68, Taf. VI) veröffentlichten Stücken, die aber etwas kleiner und leichter sind.

المستنصر

بالـــله

Al-Mustanṣir

billāh.

Vermutlich gehören auch die von P. Casanova. IV nº 230—234, S. 402 edierten Glaspasten diesem Typ an.

6. Abū 'Alī al-Manṣūr al-Āmir bi-aḥkām Allāh

495—524 d. H. (1101—1130 n. Chr.).

33.

Inv. nº 74. Meergrünes, durchsichtiges Glas. 5.7 gr. Durchmesser 24—26.5 mm. Legende etwas verwischt.

Äußerer Kreis: الامر باحكام الله امير المومنين

Al-Āmir bi-aḥkām Allāh,

Beherrscher der Gläubigen.

منين ist über das Wāw von الموا gestellt.

Innerer Kreis: الامام

المنصور

Der Imām

al-Manṣūr.

Der Typ ist verwandt mit jenem des von ST. LANE-POOLE, *Catalogue,* nº 303 (S. 73, Taf. VII) mitgeteilten Stückes. Leider ist die Legende unseres Stückes nicht stark genug ausgeprägt, um eine gute Reproduktion zu ermöglichen.

34.

Inv. nº 64. Meergrünes, durchsichtiges Glas. 3.09 gr. Durchmesser 22 mm. Gut erhalten. (Taf. III, 34.)

Die Legende des äußeren Kreises vermag ich nicht zu enträtseln.

Innerer Kreis: الامام
الامر با
حكام

Der Imām
al-Āmir bi-a-
ḥkām.

35.

Inv. nº 65. Blaues, durchsichtiges Glas. Auf der rechten Seite Reste von Vergoldung. 3.09 gr. Durchmesser 22 mm. Gut erhalten. Derselbe Typ wie nº 34.

36.

Inv. nº 94. Weißes, durchsichtiges Glas. 4.22 gr. Durchmesser 25 mm. Legende fast ganz zerstört. Einigermaßen sicher zu erkennen ist noch

الامام . . . .
. . . . . الله
امير المومنين

Der Imām . . . .
. . . . Allāh,
Beherrscher der Glaubigen.

Die Glaspaste ist ohne Zweifel fāṭimidisch und gehort vielleicht zu den Stücken mit dem Namen des al-Ḥākim bi-amr Allah. In der ersten Zeile wäre dann الحا, in der zweiten كم بامر zu erganzen.

37.

Inv. n° 86. Blaßgrünes, zum Teil rosenrot gefärbtes durchscheinendes Glas. 5.88 gr. Durchmesser 27 mm. Fāṭimidisch. Von der dreizeiligen, fast gänzlich zerstörten Legende ist nur mehr الامام „Der Imām" sicher zu lesen.

38.

Inv. n° 115. Hellgrunes, durchsichtiges Glas. 2.96 gr. Durchmesser 21—23 mm. Fāṭimidisch. Die dem Rande parallel laufende, in zwei konzentrische Kreise eingeschlossene Legende ist nicht zu lesen. In der Mitte steht, von einem Kreise eingeschlossen, عدل „Richtiges Gewicht".

39.

Inv. n° 66. Gelblichweißes, durchsichtiges Glas. 5.9 gr. Durchmesser 27 mm. Fāṭimidisch. Legende des äußeren und inneren Kreises gänzlich zerstört.

40.

Inv. n° 68. Grasgrünes, durchsichtiges Glas. 6.15 gr. Durchmesser 28 mm. Legende nicht mehr erkennbar. Wohl fāṭimidisch.

41.

Inv. n° 71. Meergrünes, durchsichtiges Glas. 3.17 gr. Durchmesser 21 mm. Legende bis auf Reste zerstört. Im innern Kreise (Mitte) sicher الامام „Der Imām". Der darunter stehende Name ist nicht mehr sicher zu erkennen.

42.

Inv. n° 110. Gelbes, durchscheinendes Glas mit irisierender Patina. 2.66 gr. Durchmesser 19—23 mm. Die dreizeilige Inschrift ist bis auf Reste zerstört und unleserlich. Vermutlich fāṭimidisch.

IV.

Glaspasten ʿabbāsidischer Ḫalīfen.

Al-Mustaḍī bi-amr Allāh
566—575 d. H. (1170—1180 n. Chr.).

43.

Inv. n° 113. Hellgrünes, undurchsichtiges Glas. 3 gr. Durchmesser 20 mm. Die Legende hat etwas gelitten. Identisch mit den von

ST. LANE-POOLE, *Arabic Glass Coins*, S. 209 (Taf. IX, Fig. 7) und I. PIETRASZEWSKI, n° 359 (S. 100, Taf. XI) veröffentlichten Stücken.

الله
الامام
المستضى
بامر

Der Imām
al-Mustaḍī
bi-amr
Allāh.

I. PIETRASZEWSKI hat in der dritten Zeile irrtümlich المستنصر „al-Mustanṣir" gelesen, was schon ST. LANE-POOLE a. a. O. verbesserte. Vier etwas größere, auch im Duktus unterschiedene Stücke hat ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, n° 58, 58 a, 59, 59 G (S. 36, Taf. III) veröffentlicht. Vgl. ebenda n° 60—63.

V.

Glaspasten mit den Namen verschiedener Beamten oder Erzeuger aus der Epoche der Mamlūken-Sulṭāne.

1. ʿAlī aš-Šuwajḫ (der kleine Šēḫ).

44.

Inv. n° 26. Gelblichweißes, zum Teil dunkelblau gefärbtes, durchsichtiges Glas. 2.4 gr. Durchmesser 20 mm Gut erhalten. Identisch mit dem Bruchstück bei P. CASANOVA, Cinquième Catégorie n° 22 (S. 408 mit Taf.).

على ا
لشويخ
سنة
اثنين و
سبعين

ʿAlī aš-
Šuwajḫ.
Jahr
zwei und
siebzig

Das Šīn von الشويخ ist mit Muhmila ᵛ geschrieben, dasselbe Zeichen ist auch über Sīn von سنة gesetzt. Über die Verwendung dieses Zeichens vgl. *Corpus Papyrorum Raineri* III, I/1, S. 72. Statt اثنين ist — wohl mit Involutio zwischen Ṯā und Nūn — اسن geschrieben. Über derartige Kürzungen vgl. *Corpus Papyrorum Raineri* III, I/2, S. XXI. Die Angabe des Jahrhunderts ist in den Stücken dieser Gruppe mit einer einzigen Ausnahme (nº 62) unterblieben. Das Bruchstück bei CASANOVA ist nach nº 44 zu ergänzen:

على ا
لشويخ
[سنة]
اثنين[ن و]
[سبعين]
ʿAlī aš-
Šuwajḫ.
[Jahr]
zwei [und]
[siebzig].

45.

nv. nº 42. Gelblichweißes, durchsichtiges Glas. 5.86 gr. Durchmesser 25 mm. Gut erhalten. (Taf. III, 45.)

على ا
لشويخ
سنة
اثنين و
سبعين
ʿAlī aš-
Šuwajḫ.
Jahr
zwei und
siebzig.

Der Typ ist identisch mit jenem des von ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, nº 337 (S. 83, Taf. VIII) veröffentlichten Stückes. Auf diesem ist aber nicht

على ا
لشويخ سنة
سبعين و

zu lesen, wie St. Lane-Poole in seinem *Catalogue* schreibt, sondern, wie der Lichtdruck deutlich zeigt:

على ا
لشويخ سنة
ثلاث و
سبعين

ʿAlī aš-
Šuwajḫ. Jahr
drei und
siebzig.

Auf unserem Stücke ist الشويخ und سنة wie auf n° 44 mit Muhmila geschrieben, die St. Lane-Poole, *Catalogue*, n° 337 nur über سنة zeigt. Statt اثنين steht auch hier اسى.

46.

Inv. n° 25. Gelblichweißes, durchsichtiges Glas. 5.87 gr. Durchmesser 27 mm. Sehr gut erhalten. Derselbe Typ wie die von P. Casanova, V n° 20, 21 (S. 408, Taf.) und St. Lane-Poole, *Catalogue*, n° 338, 338 G, S. 83 veröffentlichten Stücke: letztere sind nur ein geringes schwerer als die hier beschriebene Glaspaste.

على
الشويخ ثلث
سنة
و ثمانين

ʿAlī
aš-Šuwajḫ. Jahr drei
und achtzig.

Die Glaspaste ist bemerkenswert durch das Vorkommen diakritischer Punkte über Šīn, Ḫā von الشويخ, Ṯā von ثلث, über Nūn und unter Jā von ثمانين. Casanova las auf den von ihm veröffentlichten Stücken irrtümlich على المو . . . سنة ربع و سبعين *ʿAlì le . . . . . année* 74.

2. Muḥammad al-ʿŪdī (der Lautenspieler).

47.

Inv. nº 22. Blaßrosa in purpurrot spielendes, durchsichtiges Glas. 6 gr. Durchmesser 27 mm. Sehr gut erhalten. Derselbe Typ wie das von St. Lane-Poole, *Catalogue*, nº 347 (S. 85, Taf. VIII) veröffentlichte Stück, das jedoch etwas kleiner und leichter ist.

محمد
العودى
سنة
خمسين

Muḥammad
al-ʿŪdī.
Jahr
fünfzig.

Das Jā von خمسين ist mit den diakritischen Punkten geschrieben.

48.

Inv. nº 85. Gelbes, durchsichtiges Glas. 3.04 gr. Durchmesser 19—20 mm. Mittelmäßig erhalten, Legende nicht mehr an allen Stellen völlig deutlich. Identisch mit den von P. Casanova, V nº 18, 19 (S. 408, Taf.) veröffentlichten Stücken.

محمد
العودى
سنة
خمسين

Muḥammad
al-ʿŪdī.
Jahr
fünfzig.

In der letzten Zeile liest P. Casanova irrtümlich خمسة 5 statt خمسين 50.

49.

Inv. nº 23. Blaßpurpurrotes, durchsichtiges Glas. 3.05 gr. Durchmesser 20 mm. Gut erhalten. (Taf. III, 49.)

محمد
العودى
سنة
[illegible]

Muhammad
al-'Ūdī.
Jahr
. .

Die in der vierten Zeile stehenden beiden Zeichen sind vielleicht Zahlen. Ich vermute mit allem Vorbehalt die Zahl 84.

50.

Inv. n° 28. Purpurrotes, durchscheinendes Glas. 6 gr. Durchmesser 26 mm. Sehr gut erhalten. (Taf. III, 50.)

العودى
سنة
خمسين

al-'Ūdī.
Jahr
fünfzig.

Dieselbe Legende zeigen auch das von E. TH. ROGERS, *Glass, as a Material for Standard Coin Weights*, n° 83, S. 72 veröffentlichte und das etwas kleinere von P. CASANOVA, V n° 9 (S. 408, Taf.) herausgegebene Stück. Auf letzterem liest CASANOVA, getäuscht durch den kursiven Duktus, خمسة statt خمسين.

3. 'Umar.

51.

Inv. n° 92. Purpurrotes, mit grüner Fayenceschichte überzogenes, durchscheinendes Glas. 3.06 gr. Durchmesser 21—22 mm. Sehr gut erhalten. Derselbe Typ, doch etwas kleiner als das von P. CASANOVA unter V n° 10 (S. 408, Taf.) veröffentlichte Stück.

عمر
خمسة
سنة

ʿUmar.
Jahr
fünf.

4. Aḥmad.

52.

Inv. nº 24. Gelblichweißes, durchsichtiges Glas. 2.93 gr. Durchmesser 22 mm. Sehr gut erhalten. Der Typ ist identisch mit dem von St. Lane-Poole, *Catalogue,* nº 366, S. 88 veröffentlichten, aber etwas leichteren Stücke. (Taf. III, 52.)

In der Mitte: احمد
Aḥmad.

Am Rande: سنة اثنين واربعين
Jahr zweiundvierzig.

Auch hier ist, wie oben in nº 44, 45, اسى für اثنين geschrieben. Lane-Poole liest اثنى.

53.

Inv. nº 34. Meergrünes, durchscheinendes Glas. 6.07 gr. Durchmesser 25—29 mm. Mittelmäßig erhalten, Legende zum Teil undeutlich. (Taf. III, 53.)

احمد
سىد اساد
سنة
سبع و
ثمانين
Aḥmad
. . . . . .
Jahr
sieben und
achtzig.

5. Jaʿqūb.

54.

Inv. nº 32. Gelblichweißes, durchsichtiges Glas mit purpurrotem Fleck. 3.05 gr. Durchmesser 20 mm. Die Legende ist leicht beschadigt.

Identisch mit den von I. PIETRASZEWSKI, n° 379 (S. 104, Taf. XI) und ST. LANE-POOLE, *Catalogue,* n° 375 und 375 a, S. 90 veröffentlichten Stücken. (Taf. III, 54.)

صح
يعقوب
سنة
خمسين

Richtig.
Ja'qūb.
Jahr
fünfzig.

PIETRASZEWSKI las die ersten beiden Zeilen irrtümlich

فتح Victoria
معنون insignita.

Ich vermute übrigens, daß auch die von E. TH. ROGERS, *Glass, as a Material for Standard Coin Weights,* S. 72, unter n° 86 veröffentlichte Paste, die einen nur ganz geringen Größen- und Gewichtsunterschied gegen die hier veröffentlichte aufweist, dieselbe Legende trägt. ROGERS las "يعقوب سنة عشر . . . . . Ya'kùb the year ten" und fügt hinzu: "There is a word above which I cannot decipher". Es dürfte wohl auch dort in der ersten Zeile صح, in der letzten خمسين stehen. Letzteres kann wenigstens in diesem flüchtigen, kursiven Duktus, zumal wenn die Legende nicht deutlich ausgeprägt ist, mit عشر verwechselt werden.

6. 'Abd Allāh 'Umar.

55.

Inv. n° 91. Purpurrotes, durchscheinendes Glas, mit gelblicher Patina überzogen. 5.89 gr. Durchmesser 25 mm. Gut erhalten. (Taf. III, 55.)

الله
عبد
عمر

'Abd
Allāh
'Umar.

Der Typ ist wohl identisch mit jenem des von ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, nº 377, S. 91 veröffentlichten Stückes, das aber fast um die Hälfte leichter ist.

7. Aḥmad, al-Masʿūdī.

56.

Inv. nº 75. Rosenrotes, durchsichtiges Glas. 3.92 gr. Durchmesser 23 mm. Gut erhalten. Derselbe Typ, doch etwas kleiner als das von ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, nº 384 (S. 93, Taf. VIII) veröffentlichte Stück.

In der Mitte: احمد Aḥmad.

Am Rande: عمل برسم المسعودى Hergestellt für al-Masʿūdī.

Aḥmad ist der Erzeuger, al-Masʿūdī der Auftraggeber. Der Ausdruck رسم kommt auch auf dem von E. TH. ROGERS, *Glass, as a Material for Standard Coin Weights*, nº 84, S. 72 veröffentlichten Stücke vor.

8. Muḥammad b. Šāhīn.

57.

Inv. nº 30. Gelblichweißes, durchsichtiges, stellenweise mit irisierender Patina bedecktes Glas. 6.15 gr. Durchmesser 26 mm. Derselbe Typ, doch größer wie das von P. CASANOVA, V nº 14 (S. 408, Taf.) veröffentlichte Stück. Die Legende ist identisch mit jener auf der von E. TH. ROGERS, a. a. O., nº 88, S. 72 herausgegebenen Paste.

محمد
بن
شاهين
ست عشر
سنة

Muḥammad
ben
Šāhīn.
Jahr
sechzehn.

In der dritten Zeile ist Šīn punktiert. CASANOVA liest محمد بن شاهر .... سنة (?) .... *Mouḥammad ibn Châhir .... année* (?) .... Ich bemerke bei dieser Gelegenheit, daß das auf der Tafel der Cinquième Catégorie unter n° 15 wiedergegebene Stück, auf dem CASANOVA (S. 408) محمد erkannte, folgendermaßen zu lesen ist:

In der Mitte: محمد Muḥammad.
Am Rande: بن شاهين سنة ثلاثين Ben Šāhīn. Jahr dreißig.

58.

Inv. n° 29. Blaßrosenrotes, durchsichtiges Glas. 6.08 gr. Durchmesser 27 mm. Sehr gut erhalten. (Taf. III, 58.)

محمد بن
شاهين
سنة ار
بع عشر
و ين

Muḥammad ben
Šāhīn.
Jahr vier
und zwan-
zig.

Über Bā von بن ist ein Strich als Differenzialzeichen angebracht. Nūn ist punktiert. Darunter steht ein Zeichen, das wohl als Füllsel gelten kann. Die drei Punkte des Šīn von شاهين liegen hier ausnahmsweise in einer Geraden, wie in alten Handschriften und Papyri. Vgl. *Corpus Papyrorum Raineri* III, I/1, S. 70f. سنة ist zu einem kurzen geraden Strich verflüchtigt. Dieselbe Legende hat auch E. TH. ROGERS, *Glass, as a Material for Standard Coin Weights*, n° 87, S. 72 veröffentlicht.

9. Muḥammad ben .....

59.

Inv. n° 31. Gelblichweißes, durchsichtiges Glas mit dunkelblauem Fleck. 6.07 gr. Durchmesser 26 mm. Legende nicht ganz deutlich ausgeprägt. (Taf. III, 59.)

In der ersten Zeile ist deutlich محمد بن Muḥammad ben zu lesen. Darunter steht anscheinend ein Punkt, rechts darunter بع. Es geht wohl nicht an, hier شاهين zu lesen, wiewohl das Zeichen rechts neben dem Punkte auf n° 60, 61 wie ـا aussieht.

60.

Inv. n° 39. Gelblichweißes, durchsichtiges Glas mit blauem Fleck. 6.11 gr. Durchmesser 24—26 mm. Gut erhalten. Identisch mit n° 59.

61.

Inv. n° 38. Hellgelbes, durchscheinendes Glas. 5.99 gr. Durchmesser 24—26 mm. Ziemlich gut erhalten. Identisch mit n° 59.

10. ʿAbd al-Malik.

62.

Inv. n° 37. Schwarzes, undurchsichtiges Glas. 6.11 gr. Durchmesser 25 mm. Gut erhalten. Derselbe Typ, doch etwas größer und mehr als doppelt so schwer als das von C. O. CASTIGLIONI unter n° 26 (S. 60, Taf. III) veröffentlichte Stück, das nur 3.009 gr. wiegt.

عبد الملك
اثنين و
سنة
سبعين ية
سبعما

ʿAbd al-Malik.
Jahr
zwei und
siebzig
siebenhundert.

Das Jahr 772 d. H. entspricht 1370/71 n. Chr.

Nūn in اثنين ist mit diakritischem Punkt versehen. Die Auslassung des و vor den Hundertern bei Jahreszahlen kommt öfters vor.

CASTIGLIONI las die Legende irrtümlich:

عبد Il Servo
الملك del Re
اشرف Aschraf
شبعان Schaban
. . . سنة سبع anno settimo . . .

und wies das Stück dem Mamlūken-Sulṭān al-Malik al-Ašraf Nāṣir ad-Dunjā wa-d-Dīn Ša'bān b. Ḥusajn (764—778 d. H. = 1363—1377 n. Chr.) zu. Die Glaspaste ist, wie die Datierung zeigt, tatsächlich unter seiner Regierung hergestellt worden. Das vorliegende Stück ist übrigens nicht das einzige, das die volle Jahreszahl gibt. da auf dem von P. CASANOVA unter V n° 7 (und wohl auch n° 8) mitgeteilten Stücke sicher سبعين وسبعمائة (770 d. H. = 1368/69 n. Chr.) zu lesen ist, nicht سبع وسبعين [سبعمائة], wie CASANOVA S. 408 annimmt. Diese drei Glaspasten rechtfertigen so in gewissem Grade die Vermutung ST. LANE-POOLE's, der die Stücke dieser Gruppe der Periode der Mamlūken-Sulṭāne zuweist. (*Catalogue*, S. XX, 83.) Auch E. TH. ROGERS, *Glass, as a Material for Standard Coin Weights*, S. 62 hatte diese in seiner Sammlung gleichfalls vertretene Gruppe durch den Duktus ihrer Legenden an die Münzen der Baḥritischen Mamlūken-Sulṭāne von Ägypten und Syrien erinnert.

11. Aḥmad b. al-Ḥasana.

63.

Inv. n° 40. Rosenrotes, durchsichtiges Glas. 6.04 gr. Durchmesser 25 mm. Gut erhalten. Derselbe Typ, doch etwas großer wie das von P. CASANOVA, V n° 23 (S. 408, Taf.) veröffentlichte Stück, wahrscheinlich gleich V n° 24.

صح بن
الحسنة
احمد سنة
ثمان ꟾꟾꟾ

Richtig.
Aḥmad ben
al-Ḥasana.
Jahr
acht . .

Was das neben ثمان stehende Zeichen bedeutet, weiß ich nicht. CASANOVA, der die Legende durch صح بالحسين بن احمد سنة ثمان *Bon pour Al-Ḥouseïn ibn Aḥmed, année* 8 wiedergibt, erklart das Zeichen (S. 409) als بع und Abkürzung von بيع oder بُعْ. Das ist ausgeschlossen. Ich halte es eher für ein Handzeichen oder eine

Fabrikmarke des auf der Paste genannten Mannes. Zu صح, das nicht, wie CASANOVA (S. 409) meint, Abkürzung von صحيح ist, vgl. *Corpus Papyrorum Raineri* III. I/1, S. 19.

Zu dieser Gruppe gehört noch ein Stück, dessen Legende nicht zu entziffern ist.

64.

Inv. n° 41. Rosenrotes, durchsichtiges Glas. 6.05 gr. Durchmesser 25—27 mm. Gut erhalten. (Taf. III, 64.)

VI.

Glaspasten mit Tierdarstellungen und Inschriften aus der Epoche der Mamlūken-Sulṭāne.

65.

Inv. n° 27. Honiggelbes, durchscheinendes Glas. 3.05 gr. Durchmesser 19 mm. Gut erhalten. (Taf. III, 65.)

Nach rechts schreitender Löwe, darüber الغو.

Das Stuck ist bis jetzt einzig in seiner Art. Löwendarstellungen ohne Inschrift sind von Glaspasten schon mehrfach bekannt. So hat ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, n° 398 bis 400, S. 101 drei Glaspasten mit einem nach links schreitenden Löwen beschrieben. E. TH. ROGERS. *Glass, as a Material for Standard Coin Weights*, S. 79, erwahnt eine Glaspaste mit einem schreitenden Lowen, über dem ein Stern und die Mondsichel eingraviert sind, aus der Sammlung des Rev. GREVILLE CHESTER und an anderer Stelle, *Mémoires de l'Institut égyptien* 1880, S. 103, einen kriechenden Lowen, der dem Wappentier des Sulṭāns Bejbars glich, P. CASANOVA, S. 358, ein Stück vom selben Typ aus der Sammlung INNES. Auch C. O. CASTIGLIONI hat unter n° 27 (S. 61, 26, Taf. III) eine Glaspaste mit einem nach links ausschreitenden Löwen veröffentlicht und hierbei auf den Lowen auf den Münzen des Sulṭāns Bejbars verwiesen. Wenn aber CASTIGLIONI daraus den Schluß zog, daß das besprochene Stück wahrscheinlich diesem Sulṭān angehört — in der Einleitung zu seiner sehr wertvollen Arbeit S. 26 druckt er sich sogar noch bestimmter aus — so werden wir gerade durch die

hier behandelte Glaspaste der Sammlung des Prinzen Philipp zur Vorsicht gemahnt; denn die Legende الغو weist aller Wahrscheinlichkeit nach auf einen anderen Herrscher, aus der Reihe der zirkassischen Mamlūken-Sulṭāne, nämlich al-Malik al-Ašraf Qānṣūh al-Ġūrī (906—922 d. H. = 1501—1516 n. Chr.), und ist nichts anderes als eine Abkürzung des Namens الغورى.

VII.

Glaspasten mit Devisen.

66.

Inv. n° 80. Hellgrunes, durchsichtiges Glas. 0.44 gr. Durchmesser 9 mm. Gut erhalten. (Taf. III, 66.)

Von zwei Kreissegmenten eingeschlossen:

[ا]مير المو[منين] [Be]herrscher der Glau[bigen].

67.

Inv. n° 119. Blaßgrunes, durchsichtiges Glas. 0.78 gr. Durchmesser 10—13 mm. Sehr gut erhalten. (Taf. III, 67.)

عدل Richtiges Gewicht.

Darunter eine kleine Mondsichel.

Dieselbe Legende ohne Mondsichel zeigt ST. LANE-POOLE. *Catalogue*, n° 396, S. 97.

68.

Inv. n° 49. Gelblichweißes, durchsichtiges Glas mit blauen Flecken. 5.85 gr. Durchmesser 26—27 mm. Gut erhalten. Identisch mit dem von C. O. CASTIGLIONI unter n° 7[a] (S. 53, Anm. 1, Taf. I) veröffentlichten Stücke.

صح

Richtig.

69.

Inv. n° 47. Gelblichweißes, durchsichtiges Glas. 2.79 gr. Durchmesser 19—23 mm. Linker Rand zum Teil abgebrochen, sonst gut erhalten. Dieselbe Legende wie n° 68.

VIII.

Glaspasten mit religiösen Formeln und Zauberzeichen (Amulette).

70.

Inv. n° 52. Dunkelblaues, durchscheinendes Glas. 6.09 gr. Durchmesser 24—25 mm. Sehr gut erhalten. Der gleiche Typ, doch etwas größer wie das von P. CASANOVA, IV n° 8 (S. 395, Taf. I) veröffentlichte Stück.

له
حو

Seine Macht.

CASANOVA sieht in dieser Inschrift wohl mit Recht eine Anspielung auf die bekannte Formel لا حول ولا قوة الا بالله „Es gibt keine Macht und keine Kraft außer bei Gott".

71.

Inv. n° 48. Dunkelblaues, durchscheinendes Glas. 6.01 gr. Durchmesser 23—26 mm. Sehr gut erhalten. Identisch mit n° 70.

72.

Inv. n° 50. Dunkelblaues, durchscheinendes Glas. 6.01 gr. Durchmesser 25 mm. Sehr gut erhalten. Identisch mit n° 70.

73.

Inv. n° 51. Gelblichweißes, durchsichtiges Glas mit blauem Fleck. 2.96 gr. Durchmesser 20—21 mm. Sehr gut erhalten. Identisch mit n° 70.

74.

Inv. n° 11. Hellgelbes, durchsichtiges Glas. 6.94 gr. Durchmesser 24—27 mm. Legende etwas verwischt, doch noch erkennbar. (Taf. III, 74.)

محمد Muḥammad.

75.

Inv. n° 55. Hellgrunes, durchsichtiges Glas. 5.9 gr. Durchmesser 24—25 mm. Legende und unterer Rand etwas beschädigt. Identisch mit n° 74

76.

Inv. n° 54. Blaßgrünes, durchsichtiges Glas. 5.75 gr. Durchmesser 24.5—27 mm. Legende etwas verwischt. Identisch mit n° 74.

77.

Inv. n° 12. Blaßgrünes, durchsichtiges Glas. 5.62 gr. Durchmesser 25—27 mm. Legende etwas verwischt. Identisch mit n° 74.

78.

Inv. n° 10. Blaues, durchscheinendes Glas. 2.99 gr. Durchmesser 19—25 mm. Legende im oberen Teile nicht klar ausgeprägt. Identisch mit n° 74.

79.

Inv. n° 43. Gelblichweißes, zum Teil blaßrosenrotes, durchsichtiges Glas. 5.25 gr. Durchmesser 27 mm. Von der linken Seite ist ein Stück abgebrochen, sonst gut erhalten. (Taf. III, 79)

In eine Kreislinie ist ein aus gewellten Linien gebildetes Dreieck gelegt, die so entstehenden Kreissegmente sind von zwei divergierenden Bogenlinien gefüllt. In der Mitte des Dreiecks

محمد Muḥammad.

Das Stück ist vielleicht identisch mit der von St. Lane-Poole, *Catalogue*, n° 382, S. 92 veröffentlichten, etwas schwereren Glaspaste.

80.

Inv. n° 35. Hellgrünes, durchsichtiges Glas mit blaßrosenrotem Fleck. 6.15 gr. Durchmesser 25 mm. Der Typus ist identisch mit n° 79, doch flüchtiger ausgeführt, der Kreis auch etwas kleiner.

81.

Inv. n° 36. Schwarzes, undurchsichtiges Glas. 6.12 gr. Durchmesser 24.5—26 mm. Gut erhalten. (Taf. IV, 81.)

Die in das Siebenblatt gelegte Legende ist nicht leicht zu deuten. Sicher ist zunächst محمد Muḥammad. Darunter steht ein kleiner Stern. Links neben محمد steht allem Anscheine nach لٮاں, in die erste Gruppe ist wieder ein kleiner Stern gesetzt. Ein ähnliches Stück, das P. Casanova, IV n° 28 (S. 396, Taf. I) veröffentlicht hat, enthält dieselbe Wortgruppe neben محمد. Casanova deutet sie in n° 27 (S. 395),

wo sie gleichfalls vorkommt, als "يا آلنا *ô notre famille* (s'adressant à la famille du Prophète)", oder "يا إلنا *ô notre Dieu* إل étant pris pour abréviation cabalistique de الله". In der zweiten Zeile ist vermutlich سيد „Herr" zu lesen, das kleine Zeichen daneben vermag ich aber nicht zu deuten.

82.

Inv. n° 33. Hellgelbes, durchsichtiges Glas. 6.1 gr. Durchmesser 25 mm. Gut erhalten. Identisch mit n° 81.

83.

Inv. n° 44. Hellgrünes, durchsichtiges Glas. 5.9 gr. Durchmesser 25 mm. Gut erhalten. Identisch mit den von P. CASANOVA, IV n° 23, 24 (S. 395, Taf. I) veröffentlichten Stücken.

In einem Hexagramm, das in der Zauberliteratur als Siegel Salomonis bekannt ist, steht يا يا „oh, oh!" Über dem zweiten يا ist ein kleiner Stern angebracht. P. CASANOVA deutet diese Inschrift als Abkürzung von „oh Muḥammad, oh Gott".

84.

Inv. n° 46. Dunkelblaues, durchscheinendes Glas. 3.07 gr. Durchmesser 20 mm. Sehr gut erhalten. (Taf. IV, 84.)

In einem Hexagramm, dessen Ecken durch ein spitzovales Ornament gefüllt sind, steht يا الله. Vgl. n° 81. Der Typ ist vermutlich identisch mit dem von P. CASANOVA, IV n° 27, S. 395 veröffentlichten Stücke. Dieselbe Legende steht auch auf den von ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, n° 356—358, S. 87 veröffentlichten Glaspasten, der die Inschrift irrtümlich als Namen الباba auffaßt. Der Typ ist etwas kleiner und zarter gearbeitet als n° 178.

85.

Inv. n° 45. Dunkelblaues, durchscheinendes Glas. 3 gr. Durchmesser 22 mm. Gut erhalten. Identisch mit n° 84.

86.

Inv. n° 53. Hellhimbeerrotes, durchscheinendes Glas. 3.5 gr. Durchmesser 20—22 mm. Sehr gut erhalten. (Taf. IV, 86.)

Das Zeichen im Kreise, der in das verzierte Hexagramm gelegt ist, vermag ich nicht zu deuten.

87.

Inv. n° 103. Hellgrünes, durchscheinendes Glas. 6 gr. Durchmesser 26—27 mm. Gut erhalten. (Taf. IV, 87.)

Rosette mit 15 Blättern, in der Mitte ein Punkt, das Ganze eingerahmt von einer Kreislinie. Ähnliche Stücke sind veröffentlicht von E. TH. ROGERS, *Glass, as a Material for Standard Coin Weights*, n° 116, 117 (S. 74, Taf. II. Fig. 7, 8) und J. B. NIES, n° VII (S. 52 mit Taf.).

Zum Schlusse stelle ich jene Stücke zusammen, deren Inschriften nicht zu enträtseln oder zu stark zerstört sind, um sie einer bestimmten Gruppe zuzuweisen. Von den wichtigsten Typen gebe ich Abbildungen, um die Identifikation mit Stücken anderer Sammlungen zu ermöglichen.

88.

Inv. n° 1. Purpurrotes, durchscheinendes Glas. 2.97 gr. Durchmesser 20 mm. Gut erhalten. (Taf. IV. 88.)

89.

Inv. n° 14. Purpurrotes, durchscheinendes Glas. 5.9 gr. Durchmesser 23—28 mm. Gut erhalten. Identisch mit n° 88.

90.

Inv. n° 2. Purpurrotes, durchscheinendes Glas. 5.65 gr. Durchmesser 23—25 mm. Gut erhalten. (Taf. IV. 90.)

91.

Inv. n° 3. Schwarzes, undurchsichtiges Glas. 5.65 gr. Durchmesser 24 mm. Oberer Rand zum Teil abgebrochen, sonst gut erhalten. Identisch mit n° 90.

92.

Inv. n° 4. Gelblichweißes, undurchsichtiges Glas. 5.99 gr. Durchmesser 25 mm. Gut erhalten. Identisch mit n° 90.

93.

Inv. n° 20. Hellblaues, durchscheinendes Glas. 5.8 gr. Durchmesser 23 mm. Gut erhalten. Identisch mit n° 90.

94.

Inv. n° 5. Schwarzes, undurchsichtiges Glas. 2.8 gr. Durchmesser 19 mm. Gut erhalten. (Taf. IV, 94.)

95.

Inv. n° 6. Dunkelblaues, durchscheinendes Glas. 5.83 gr. Durchmesser 26 mm. Gut erhalten. (Taf. IV, 95.)

96.

Inv. n° 7. Honiggelbes, durchscheinendes Glas. 5.57 gr. Durchmesser 24 mm. Oberer Rand teilweise abgebrochen, sonst gut erhalten. (Taf. IV, 96.)

97.

Inv. n° 8. Honiggelbes, durchscheinendes Glas. 6.04 gr. Durchmesser 25 mm. Gut erhalten. Identisch mit n° 96.

98.

Inv. n° 9. Honiggelbes, durchscheinendes Glas. 6.01 gr. Durchmesser 26 mm. Gut erhalten. Identisch mit n° 96.

99.

Inv. n° 13. Hellgelbes, durchsichtiges Glas. 6.07 gr. Durchmesser 25 mm. Sehr gut erhalten. (Taf. IV, 99.)

100.

Inv. n° 15. Hellblaues, durchscheinendes Glas. 2.8 gr. Durchmesser 20 mm. Gut erhalten. (Taf. IV, 100.)

101.

Inv. n° 17. Schwarzes, undurchsichtiges Glas. 6.05 gr. Durchmesser 25 mm. Gut erhalten. (Taf. IV, 101.)

102.

Inv. n° 16. Purpurrotes, durchscheinendes Glas. 2.95 gr. Durchmesser 19 mm. Gut erhalten. Typ identisch mit n° 101.

103.

Inv. n° 18. Schwarzes, undurchsichtiges Glas. 5.92 gr. Durchmesser 23 mm. Legende rechts nicht vollkommen ausgeprägt, sonst gut erhalten. (Taf. IV, 103.)

104.

Inv. n° 19. Purpurrotes, durchscheinendes Glas. 2.91 gr. Durchmesser 20 mm. Gut erhalten. (Taf. IV, 104.)

105.

Inv. n° 21. Purpurrotes, durchscheinendes Glas. 5.81 gr. Durchmesser 24—25 mm. Legende stark zerstört.

106.

Inv. n° 56. Dunkelblaues, durchscheinendes, mit irisierender Patina bedecktes Glas. 8.18 gr. Durchmesser 31 mm. Gut erhalten. (Taf. IV, 106.)

107.

Inv. n° 57. Purpurrotes, durchscheinendes Glas. 4.01 gr. Durchmesser 23—25 mm. In der Mitte hat die Legende gelitten. (Taf. V, 107.)

108.

Inv. n° 58. Purpurrotes, durchscheinendes Glas. 5.94 gr. Durchmesser 24—25 mm. Gut erhalten. (Taf. V, 108.)

109.

Inv. n° 59. Rosenrotes, durchscheinendes Glas. 3.01 gr. Durchmesser 19—23 mm. Sehr gut erhalten. (Taf. V, 109.)

110.

Inv. n° 60. Purpurrotes, durchscheinendes Glas. 3.01 gr. Durchmesser 18—20 mm. Ziemlich gut erhalten. (Taf. V, 110.)

111.

Inv. n° 61. Hellgelbes, durchsichtiges Glas. 6.02 gr. Durchmesser 24—25 mm. Legende zum Teil beschädigt.

112.

Inv. n° 77. Honiggelbes, durchscheinendes Glas. 4.24 gr. Durchmesser 24 mm. Ziemlich gut erhalten. (Taf. V. 112.)

113.

Inv. n° 82. Grünes, durchsichtiges Glas. 1.09 gr. Durchmesser 15—16 mm. Legende fast ganz zerstört.

114.

Inv. n° 83. Hellgrünes, durchsichtiges Glas. 1.09 gr. Durchmesser 14 mm. Legende vollständig zerstört.

115.

Inv. n° 88. Blaßrosenrotes, durchsichtiges Glas. 5.66 gr. Durchmesser 24 mm. Ziemlich gut erhalten. (Taf. V, 115.)

116.

Inv. n° 90. Grunes, durchsichtiges Glas. 3 gr. Durchmesser 20—21 mm. Legende bis auf kleine Reste zerstort.

117.

Inv. n° 96. Hellgrünes, undurchsichtiges Glas. 3.09 gr. Durchmesser 20 mm. Legende bis auf Reste zerstört. Ähnlich n° 153, in der zweiten Zeile ist auch hier vielleicht الامام „der Imām" zu lesen.

118.

Inv. n° 118. Meergrünes, durchsichtiges Glas. 1.5 gr. Durchmesser 15—16.5 mm. Legende unkenntlich.

119.

Inv. n° 120. Blaßblaues, durchsichtiges Glas. 0.89 gr. Durchmesser 11—12 mm. Legende vollständig zerstört.

Die Sammlung enthält noch ein Stück, das wahrscheinlich nicht aus der arabischen, sondern aus der byzantinischen Verwaltungsepoche stammt.

120.

Inv. n° 116. Meergrünes, durchsichtiges, stellenweise mit irisierender Patina bedecktes Glas. 2.09 gr. Durchmesser 20—21 mm. Gut erhalten. (Taf. V, 120.)

Nach rechts schreitender Ibis.

Das Stück wird wohl als Munzgewicht gedient haben, es entspricht aber nicht ganz einem halben Solidus zu 2.234 gr., beziehungsweise 2.275 gr. Die linke Hälfte ist aber stark abgewetzt, so daß der ursprüngliche Zustand des Stückes wohl dem richtigen Semis-Gewicht entsprochen haben mag. So wie es heute vorliegt, entspricht es übrigens

auch annähernd dem Halb-Dīnār-Gewichte des Usāma b. Zajd bei St. Lane-Poole, *Catalogue*, n° 2, S. 3 zu 2.138 gr. Das Stück könnte also wohl auch noch unter arabischer Herrschaft verwendet worden sein. Römische Glasgewichte mit dem Bilde des Ibis erwähnt St. Lane-Poole, *Catalogue*, S. XVIII.

B. ÄGYPTISCH-ORIENTALISCHE SAMMLUNG
DER
KUNSTHISTORISCHEN SAMMLUNGEN IN WIEN

I.

Eichungsstempel von Hohlmaßen.

121.

Inv. n° 3812. Grasgrünes, durchsichtiges Glas. Durchmesser 30—33 mm. Am Rande etwas abgewetzt, sonst sehr gut erhalten. Ausgestellt im Saal XXXV, Vitrine I unter n° 50. (Taf. V, 121.)

[بسـ]ـم الله
[ا]مر الامير
[حـ]ـفص بن الوليـ[ـد]
[بـ]ـصنعة نصـ[ـف]
[قـ]ـسط واف

[Im Nam]en Gottes.
[Es hat] angeordnet der Amīr
[Ḥa]fṣ ben al-Walī[d]
[die] Herstellung eines hal[ben]
richtigen [Qi]sṭ.

Zu Ḥafṣ b. al-Walīd vgl. die Bemerkungen zu n° 5, S. 157 f. Eichungsstempel aus seiner Regierung sind sehr selten. Soviel mir bekannt ist, gibt es deren bis jetzt, abgesehen vom vorliegenden, nur zwei. Der eine, von einem Unzengewichte der Sammlung Fouquet, ist von P. Casanova, I n° 133 (S. 369, Taf. II) veröffentlicht, der andere, von einem Hohlmaße von einem Qisṭ, von J. B. Nies, n° XVI (S. 55 mit Taf.) mitgeteilt worden.

II.

Münzgewichte.

122.

Inv. n° 3862. Grasgrünes, undurchsichtiges Glas. 2.14 gr. Durchmesser 19—21 mm. Mittelmäßig erhalten. (Taf. V, 122.)

بسم الله

حسبى الله

. . . . . .

Im Namen Gottes.
Mein Genüge ist Gott.

. . . .

Ein ganz ähnliches Stück hat St. Lane-Poole, *Catalogue,* n° 46 (S. 30, Taf. III) veröffentlicht. Auch dort ist in der zweiten Zeile حسبى zu lesen, nicht ربى, wie Lane-Poole schreibt. Das Sīn ist wie auf n° 171 zu einer Linie verflüchtigt. Ich habe dies Wort auf Papyri sehr oft ebenso geschrieben gefunden, wie auf den hier erwähnten Glaspasten. Auf dem Stücke bei Lane-Poole steht in der dritten Zeile دينار له, die Buchstabenreste auf dem vorliegenden Gewichte deuten auf eine andere Legende. Man würde nach dem Gewicht, das ziemlich genau dem Hälbling des Dīnārs zu 2.138 gr. entspricht (vgl. die Tabelle bei St. Lane-Poole, *Catalogue,* S. IX), etwa نصف دينر erwarten, doch scheint dies mit den vorhandenen Buchstabenresten nicht vereinbar zu sein.

123.

Inv. n° 3817. Grasgrünes, durchsichtiges Glas. 3.47 gr. Durchmesser 27 mm. Ziemlich gut erhalten. Herausgegeben von C. O. Castiglioni unter n° 40 (S. 64, Taf. III).

مما امر
به الامام
المهدى بالله
امير المـــو
مـــنين

(Dies) gehört zu dem,
was angeordnet hat der Imām
al-Mahdī billāh,
Beherrscher der Glau-
bigen.

Aus der Regierungszeit des Ḫalīfen Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAbd Allāh al-Manṣūr al-Mahdī (158—169 d. H. = 775—785 n. Chr.) sind noch acht andere Münzgewichte erhalten. Eines hat C. O. CASTIGLIONI unter n° 7 (S. 53, Taf. I) veröffentlicht, aber statt المهدى irrtümlich المقتدر (*al Moctader*) gelesen. Vgl. hierzu schon J. KARABACEK in der *Wiener Numismatischen Zeitschrift* 11 (1879), S. 405. Zwei weitere nahm E. TH. ROGERS in seine *Unpublished Glass Weights* unter n° 17 (S. 109, Taf. II, Fig. 17) und n° 18 (S. 109, Taf. II, Fig. 18) auf: auch er las auf letzterem, getäuscht durch die Form des Jā, المقتدر statt المهدى. Ein viertes publizierte ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, n° 57 k, S. 35[1], und vier weitere verdanken wir P. CASANOVA (II n° 35—38, S. 380; Taf. II, n° 35 ist identisch mit dem von ROGERS unter n° 18 mitgeteilten Typ). Es ist beachtenswert, daß fast alle diese Stücke in ihrem effektiven Gewichte mehr oder minder große Abweichungen vom Normalgewicht des Dīnārs zeigen, das wir mit 4.25 gr. festsetzen können. (Vgl. E. V. ZAMBAUR's Artikel *Dīnār* in der *Enzyklopädie des Islām* I, S. 1017.) Zur leichteren Übersicht stelle ich jene Stücke, die eine Gewichtsbezeichnung tragen, hier in einer Tabelle zusammen:

	Gewichtsbezeichnung	Dīnār	Tatsächliches Gewicht
Rogers n° 17	مثقال دينر واف	1	4.243 gr.
Casanova II n° 36—38	„ „ „	1	4.75 gr.
Castiglioni n° 7	مثقال نصف واف	1/2	2.091 gr.
Rogers n° 18	مثقال ثلث واف	1/3	1.4112 gr.
Casanova II n° 35	„ „ „	1/3	1.43 gr.

[1] Dieses Stück enthalt dieselbe Legende wie unser n° 123, nur sind die Worte anders verteilt. Ich kann bei dieser Gelegenheit die Bemerkung nicht unterdrücken, daß mir das Vorkommen des Titels *Imām* vor dem Namen des ʿAbbāsiden al-Mahdī befremdlich erscheint. Soviel ich aus der mir gegenwärtig zur Verfügung stehenden Literatur, vor allem aṭ-Ṭabarī, *Annales*, III, S 796,6 ersehe, soll erst al-Ma'mūn im Jahre 195 d. H. (810/11 n. Chr.) den Titel امام المهدى angenommen haben. Ist das richtig, so käme wohl eher der Fāṭimide al-Mahdī Abū Muḥammad ʿUbajd Allāh (296—322 d. H. = 908—933 n. Chr.) hier in Frage, doch scheint dagegen wieder der paläographische Befund von n° 123 zu sprechen, das mit seinen alten eckigen Formen doch eher in das zweite als in das Ende des dritten Jahrhunderts d. H. weist. Das in ST. LANE-POOLE's *Catalogue* unter n° 57 k veröffentlichte Stück ist leider nicht abgebildet, so daß mir eine Nachprüfung der paläographischen Indizien nicht möglich ist.

Man sieht, daß ROGERS nº 17 und 18 dem Dīnārstandard am nächsten kommen, was auch ROGERS hervorgehoben hat, der Hälbling, CASTIGLIONI nº 7, erheblich unter dem Normalgewichte bleibt, während die Dīnārgewichte CASANOVA II nº 36—38 das Normalgewicht bedeutend übersteigen, das Dritteldīnārgewicht CASANOVA II nº 35 das normale Gewicht nur um ein geringes überschreitet. LANE-POOLE wird also recht haben, wenn er in dem in seinem *Catalogue* unter nº 57 k veröffentlichten Stücke ein Dīnārgewicht sieht, obwohl dessen Effektivgewicht von 3.952 gr. ganz erheblich hinter dem Standard des Dīnārs zurückbleibt. Ein abnormales Gewicht dürfte demnach wohl auch nº 123 darstellen, das zudem noch durch starke Abnützung an Schwere eingebüßt hat. Ob wir es hierbei aber mit einem stark unter dem Normalgewicht bleibenden Dīnārgewicht zu tun haben oder eine andere Münzsorte zugrundegelegt ist, vermag ich nicht zu entscheiden.

III.

Glaspasten fāṭimidischer Ḫalīfen.

1. Abū Manṣūr Nizār al-ʿAzīz billāh
365—386 d. H. (975—996 n. Chr.).

124.

Inv. nº 3813. Hellgrunes, durchsichtiges Glas. 4.05 gr. Durchmesser 24—26 mm. Mittelmäßig erhalten. Identisch mit dem von ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, nº 78 (S. 42, Taf. IV) veröffentlichten Stucke, das tadellos erhalten und daher etwas schwerer ist.

مما امر به
الامام العزيز
بالله امير
المومنين

(Dies) gehört zu dem, was angeordnet hat
der Imām al-ʿAzīz
billāh, Beherrscher
der Gläubigen.

Zur Legende vgl. auch O. G. TYCHSEN, *Introductio*, S. 150.

2. Abū ʿAlī Manṣūr al-Ḥākim bi-amr Allāh
386—411 d. H. (996—1020 n. Chr.).

125.

Inv. n° 3859. Grasgrünes, durchsichtiges Glas. 5.92 gr. Durchmesser 27 mm. Die in einem gezähnten Kreise stehende Legende ist am Avers stark abgenutzt, sonst gut erhalten.

Avers:	Revers:
الامام الحكم بامر الله	لا اله الا الله
امير المومنين وخليفة(ت)ه	[محمـ]ـد رسول الله
ولى عهد المسلمين	على ولى الله
Der Imām al-Ḥākim bi-amr Allāh. Beherrscher der Gläubigen, und sein Stellvertreter.	Es gibt keinen Gott außer Gott. [Muḥamma]d ist der Sendbote Gottes.
der designierte Thronfolger der Muslime.	Alı ist der Liebling Gottes.

Hier und auf St. Lane-Poole, *Catalogue*, n° 89 (S. 45, Taf. IV) steht وخليفه offenbar versehentlich fur وخليفته. So ist vermutlich auch auf dem von P. Casanova, IV n° 202, S. 400 veröffentlichten Stücke zu erganzen. Casanova liest:

الامام الحاكم بامر اللّٰه امير المومنين (؟) . . . . ولى عهد المسلمين

Imâm Al-Ḥâkim biamr Allah, chef des croyants, ... héritier présomptif des musulmans und bemerkt, daß die Buchstaben, die er nicht entziffern könne, nicht zur Lesung عبد الرحيم passen und das و, das man erwarte, dort durch einen Punkt über der Zeile dargestellt werde. Das و vor خليفة steht auch hier und auf dem von St. Lane-Poole, *Catalogue*, n° 89, Taf. IV veröffentlichten Stücke mit dem Kopfe über der Zeile und kann so leicht bei schlechter Erhaltung mit einem Punkte verwechselt werden. Es ist also durchaus möglich, daß das von Casanova publizierte Stuck mit dem hier vorgelegten identisch ist, das sich leider nicht zur photomechanischen Reproduktion eignet.

126.

Inv. n° 3850. Grasgrunes, durchsichtiges Glas. 5.88 gr. Durchmesser 26 mm. Sehr gut erhalten. Der Typ ist identisch mit dem von P. Casanova unter IV n° 159 (S. 398, Taf. II) mitgeteilten Stücke, das etwas kleiner ist.

Avers:	Revers:
الامام الحاكم	[لا اله الا الله]
بامر الله وولى	[محـ]مد رسول الله
عهده	على ولى الله
Der Imām al-Ḥākim bi-amr Allāh und sein designierter Thronfolger.	[Es gibt keinen Gott außer Gott.] [Muḥa]mmad ist der Sendbote Gottes, ʿAlī ist der Liebling Gottes.

CASANOVA hat auf dem von ihm veröffentlichten Stücke nur الامام الحاكم *L'Imâm Al-Ḥâkim* gelesen. Der Avers zeigt aber dieselbe Legende, wie unser Stück, tadellos erhalten. auf dem Revers lese ich nach der Abbildung auf Taf. II, 159:

[لا اله] الا الله
[محمـ]د رسول الله
[ع]لى ولى الله

[Es gibt keinen Gott] außer Gott.
[Muḥamma]d ist der Sendbote Gottes.
[ʿA]lī ist der Liebling Gottes.

Zur Legende vgl. übrigens auch ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, n° 106—113, S. 49, E. TH. ROGERS, *Glass, as a Material for Standard Coin Weights*, n° 9—11, 13, S. 64.

127.

Inv. n° 3852. Hellgrünes, durchsichtiges Glas. 2.73 gr. Durchmesser 21 mm. Die Legende hat in der zweiten und dritten Zeile stark gelitten.

الحاكم
بامر [الله وو]لى
عهده

al-Ḥākim
bi-amr [Allāh und sein] designierter
Thronfolger.

Das Stück eignet sich infolge seines schlechten Erhaltungszustandes leider nicht zur photomechanischen Reproduktion.

128.

Inv. n° 3853. Rotbraunes, durchsichtiges Glas. 2.4 gr. Durchmesser 21—23 mm. Die Legende ist identisch mit jener des von ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, n° 122, S. 50 veröffentlichten Stückes, das aber bedeutend kleiner und leichter ist.

الحاكم
بامر الله
[وولى ء]لعهده
al-Ḥākim
bi-amr Allāh
und sein designier[ter Thronfolger].

Auch dies Stück hat stark gelitten; eine brauchbare Reproduktion ist nicht herzustellen.

129.

Inv. n° 3851. Hellgrünes, durchsichtiges Glas. 4.83 gr. Durchmesser 27—28 mm. Sehr gut erhalten. Identisch mit dem von ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, n° 98 (S. 47. Taf. IV) veröffentlichten Stücke.

Avers:	Revers:
الحاكم	لا اله الا الله
بامر الله	محمد رسول الله
عدل	[على] ول[ى] الله
al-Ḥākim	Es gibt keinen Gott außer Gott.
bi-amr Allāh.	Muḥammad ist der Sendbote Gottes.
Richtiges Gewicht.	['Alī ist der] Lieb[ling] Gottes.

130.

Inv. n° 3803. Grasgrünes, durchsichtiges Glas. 2.99 gr. Durchmesser 22—24 mm. Identisch mit den von P. CASANOVA, IV n° 151 (S. 398, Taf. II), C. O. CASTIGLIONI, n° 18 (S. 57, Taf. II) und ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, n° 117, S. 50 veröffentlichten Stucken.

Avers:	Revers:
الحاكم	[لا اله الا الله]
بامر الله	محمد رسول ال[له]
عدل	على ولى الله

al-Ḥākim	[Es gibt keinen Gott außer Gott.]
bi-amr Allāh.	Muḥammad ist der Sendbote Got[tes],
Richtiges Gewicht.	ʿAlī ist der Liebling Gottes.

CASANOVA las auf dem Avers des von ihm veröffentlichten Stückes nur الحاكم بامر اللّه *Al-Hàkim biamr Allah* und bemerkt hierzu: *au-dessous, caractères illisibles.* Auf der Abbildung Taf. II, 151 ist aber deutlich عدل zu erkennen.

131.

Inv. nº 3849. Hellgrünes, durchsichtiges Glas. 2.98 gr. Durchmesser 21—22 mm. Derselbe Typ wie nº 130.

Avers:	Revers:
الحاكم	لا اله الا ال[له]
بامر الله	محمد رسول الله
عدل	على ولى الل[ه]
al-Ḥākim	Es gibt keinen Gott außer Go[tt].
bi-amr Allāh.	Muḥammad ist der Sendbote Gottes,
Richtiges Gewicht.	ʿAlī ist der Liebling Got[tes].

132.

Inv. nº 3805. Grasgrünes, durchsichtiges Glas. 2.48 gr. Durchmesser 22—24 mm. Sehr gut erhalten. Derselbe Typ wie nº 130.

Avers:	Revers:
الحاكم	[لا اله الا الله]
بامر الله	[محـ]ـمد رسول الله
عد[ل]	على ولى الله
al-Ḥākim	[Es gibt keinen Gott außer Gott.]
bi-amr Allāh.	[Muḥa]mmad ist der Sendbote Gottes,
Richtiges Gewi[cht].	ʿAlī ist der Liebling Gottes.

Das Stuck ist dadurch beachtenswert, daß es in der letzten Zeile auf dem Avers nur عد bietet. Das Lām wurde vom Graveur vergessen. (Vgl. nº 22.) Die zweite und dritte Zeile des Reverses ist von C. O. CASTIGLIONI, S. 21, Anm. 2, zitiert.

133.

Inv. n° 3804. Olivengrünes, durchsichtiges Glas. 2.8 gr. Durchmesser 22—23 mm. Legende zum Teil nur schwach lesbar, sonst gut erhalten. Derselbe Typ wie n° 14.

الحاكم
بامر الله
al-Ḥākim
bi-amr Allāh.

134.

Inv. n° 3806. Olivengrünes, durchsichtiges Glas. 1.02 gr. Durchmesser 17 mm. Gut erhalten. Identisch mit den von P. CASANOVA. IV n° 150 (S. 398, Taf. II) und ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, n° 130, 130 G (S. 51, Taf. V) veröffentlichten Stücken.

In der Mitte, eingerahmt von zwei Kreisen, die einen punktierten Kreis einschließen

الحاكم
بامر الله
al-Ḥākim
bi-amr Allāh.

Am Rande Buchstabenreste, die ich ebenso wie LANE-POOLE nicht völlig zu entziffern vermag. Die letzte erhaltene Gruppe ist vielleicht [المنصـ[ـور al-Manṣ[ūr] zu lesen.

3. Abū-l-Ḥasan ʿAlī aẓ-Ẓāhir li-iʿzāz dīn Allāh
411—427 d. H. (1020—1035 n. Chr.).

135.

Inv. n° 3809. Grasgrünes, durchsichtiges Glas. 6.97 gr. Durchmesser 28 mm. Gut erhalten. Gleicher Typ wie die von P. CASANOVA, IV n° 215—217 (S. 401, Taf. II) veröffentlichten Stücke; n° 216 ist etwas kleiner.

الظاهر
لاعزاز دين اللا[ه]
aẓ-Ẓāhir
li-iʿzāz dīn Allā[h].

136.

Inv. n° 3807. Hellgrünes, durchsichtiges Glas. 1.35 gr. Durchmesser 17 mm. Gut erhalten. Gleicher Typ wie das von ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, n° 170 (S. 59, Taf. V) veröffentlichte Stück.

الظاهر

az-Ẓāhir.

137.

Inv. n° 3808. Hellgrünes, durchsichtiges Glas. 0.77 gr. Durchmesser 13—14 mm. Sehr gut erhalten. Derselbe Typ wie n° 136.

4. Abū Tamīm Ma'add al-Mustanṣir billāh
427—487 d. H. (1035—1094 n. Chr.).

138.

Inv. n° 3876. Hellgrünes, durchsichtiges Glas. 5.9 gr. Durchmesser 27—28 cm. Sehr gut erhalten. Derselbe Typ wie n° 22.

الامام معد ابو
تميم المستنصر با
لله امير المومنين

Der Imām Ma'add Abū
Tamīm al-Mustanṣir bi-
llāh, Beherrscher der Gläubigen.

Auch dieses Stück zeigt, wie n° 139 und n° 22, denselben Fehler لو statt ابو.

139.

Inv. n° 3828. Olivengrünes, durchsichtiges Glas. 5.48 gr. Durchmesser 27—28 mm. Legende etwas verschwommen. Gleicher Typ wie n° 138 und 22.

140.

Inv. n° 3810. Hellgrünes, durchsichtiges Glas. 5.7 gr. Durchmesser 28 mm. Legende nicht überall vollkommen ausgeprägt, aber lesbar. Sonst gut erhalten. Derselbe Typ wie die kleineren von I. PIETRASZEWSKI, n° 356 (S. 100, Taf. XI) und ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, n° 202 (S. 65, Taf. VI) veröffentlichten Stücke.

Äußerer Kreis: الامام معد ابو تميم المستنصر بالله

Der Imām Maʿadd Abū Tamīm al-Mustanṣir billāh.

Innerer Kreis: امير

المومنين

Beherrscher

der Gläubigen.

141.

Inv. n° 3856. Gelblichweißes, durchsichtiges Glas. 2.95 gr. Durchmesser 24—26 mm. Sehr gut erhalten. Identisch mit dem von St. Lane-Poole, *Arabic Glass Coins*, S. 208 unter n° II (Taf. IX, Fig. 5) veröffentlichten Stücke.

Äußerer Kreis: الامام معد ابو تميم المستنصر بالله

Der Imām Maʿadd Abū Tamīm al-Mustanṣir billāh.

Innerer Kreis: امير

o

المومنين

Beherrscher

der Gläubigen.

142.

Inv. n° 3801. Gelblichweißes, durchsichtiges Glas. 3.8 gr. Durchmesser 27.5 mm. Ziemlich gut erhalten. (Taf. V, 142.)

Äußerer Kreis: الامام معد ابو تميم المستنصر بالله

Der Imām Maʿadd Abū Tamīm al-Mustanṣir billāh.

Die Mitte ist umschlossen von zwei konzentrischen Kreisen, in die dasselbe Punktornament wie auf n° 27 gelegt ist, und zeigt die Legende:

امير

o

المومنين

Beherrscher

der Gläubigen.

Diese ist verziert durch fünf kleine Kreise mit einem Punkte im Zentrum.

143.

Inv. n° 3857. Grunes, durchsichtiges Glas. 5.79 gr. Durchmesser 29 mm. Die Legende in der Mitte hat stark gelitten, mittelmäßig erhalten.

Äußerer Kreis: الامام معد ابو تميم المستنصر بالله

Der Imām Maʿadd Abū Tamīm al-Mustanṣir billāh.

In der Mitte steht ohne Kreisumrahmung:

امي[ر]
الم[ومنين]

Beherrsch[er]
der Gläu[bigen].

Das Stück eignet sich leider nicht zur photomechanischen Reproduktion.

144.

Inv. n° 3830. Blaßgrünes, durchsichtiges Glas. 2.52 gr. Durchmesser 25 mm. Oberer Rand abgebrochen, die Legende in der Mitte fast ganz zerstört. Derselbe Typ wie n° 143, doch etwas kleiner.

Äußerer Kreis: [الا]مام معد ابو تميم المستنصر بالله

[Der I]mām Maʿadd Abū Tamīm al-Mustanṣir billāh.

In der Mitte steht ohne Umrahmung:

امي[ر]
ا[لم]و[منين]

Beherrsch[er]
d[er Gl]äu[bigen].

Das Stück eignet sich nicht zur photomechanischen Reproduktion.

145.

Inv. n° 3847. Hellgrünes, durchsichtiges Glas. 1.5 gr. Durchmesser 17—18 mm. Sehr gut erhalten. Der Typ ist identisch mit jenem der kleineren und leichteren von P. CASANOVA, IV n° 88—115* (S. 397, Taf. I), ST. LANE-POOLE, *Arabic Glass Coins*, S. 209, n° IX (Taf. IX, Fig. 8), *Catalogue*, n° 240—245, 245 G (S. 68, Taf. VI), J. B. NIES, n° III (S. 51 mit Taf.). I. PIETRASZEWSKI, n° 349, 350 (S. 98, Taf. XI) und E. TH. ROGERS, *Glass, as a Material for Standard Coin Weights*, S. 78, n° 8 c veröffentlichten Stücke.

الامام
معد

Der Imām
Maʿadd.

146.

Inv. n° 3848. Blaßgrünes, durchsichtiges Glas. 1.5 gr. Durchmesser 17—18 mm. Sehr gut erhalten. Identisch mit n° 145.

147.

Inv. n° 3802. Blaßrosenrotes, durchsichtiges Glas. 1.49 gr. Durchmesser 17.5—18.5 mm. Gut erhalten. Identisch mit n° 145.

5. Abū-l-Qāsim Aḥmad al-Musta'lī billāh
487—495 d. H. (1094—1101 n. Chr.).

148.

Inv. n° 3855. Grünes, durchsichtiges Glas. 6 gr. Durchmesser 28 mm. Mittelmäßig erhalten. Der Typ ist mit dem des etwas kleineren und leichteren von ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, n° 287, S. 71 veröffentlichten Stückes identisch.

احمد
الامام احمد
المستعلى بالله
امير المومنين

Aḥmad
der Imām Aḥmad
al-Musta'lī billāh,
Beherrscher der Gläubigen.

6. Abū 'Alī al-Manṣūr al-Āmir bi-ahkām Allāh
495—524 d. H. (1101—1130 n. Chr.).

149.

Inv. n° 3811. Honiggelbes, durchsichtiges Glas. 6.04 gr. Durchmesser 27.5—28.5 mm. Gut erhalten. Identisch mit dem von ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, n° 300 (S. 72, Taf. VII) veröffentlichten Stücke.

الامام
الامر باحكا
م الله امير
المومنين

Der Imām
al-Āmir bi-aḥkā-
m Allāh. Beherrscher
der Gläubigen.

7. Abū-l-Majmūn ʿAbd al-Mağīd al-Ḥāfiẓ li-dīn Allāh
524—544 d. H. (1130—1149 n. Chr.).

150.

Inv. n° 3874. Schwarzes, undurchsichtiges Glas. 3 gr. Durchmesser 22.5—23.5 mm. Gut erhalten. (Taf. V. 150.)

الامام •
الحافظ لدين
الله •

Der Imām
al-Ḥāfiẓ li-dīn
Allāh.

8. Abū Manṣūr Ismāʿīl aẓ-Ẓāfir bi-amr Allāh
544—549 d. H. (1149—1154 n. Chr.).

151.

Inv. n° 3875. Gelblichweißes, undurchsichtiges Glas. 5.86 gr. Durchmesser 26 mm. Gut erhalten. Der Typ ist identisch mit jenem der kleineren von P. CASANOVA, IV n° 291, 292 (S. 404, Taf. III) und vermutlich auch der beiden von ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, n° 323, 324, S. 77 veröffentlichten Stücke.

الامام
الظافر

Der Imām
aẓ-Ẓāfir.

9. Abū Muḥammad ʿAbd Allāh al-ʿĀḍid li-dīn Allāh
555—567 d. H. (1160—1171 n. Chr.).

152.

Inv. n° 3860. Türkisblaues, undurchsichtiges Glas. 3.73 gr. Durchmesser 26 mm. Unterer Rand etwas beschädigt, sonst gut erhalten. (Taf. V, 152.)

الامام
العاضد
لدين الله امير
المومنين

Der Imām
al-'Āḍid
li-dīn Allāh, Beherrscher
der Gläubigen.

Zu dieser Gruppe gehören auch zwei Stücke mit leider stark zerstörten Legenden.

153.

Inv. n° 3822. Milchgraues, undurchsichtiges Glas. 5.84 gr. Durchmesser 26 mm. Die erste und dritte Zeile enthalten je ein unkenntliches Wort, in der zweiten ist noch الامام „der Imām" zu erkennen.

154.

Inv. n° 3854. Hellgrünes, durchsichtiges Glas. 4.83 gr. Durchmesser 26—27 mm. Die dreizeilige Legende ist fast gänzlich zerstört. In der ersten Zeile ist noch الامام „der Imām" zu lesen.

IV.

Glaspasten 'abbāsidischer Ḫalīfen.

An-Nāṣir li-dīn Allāh
575—622 d. H. (1180—1225 n. Chr.).

155.

Inv. n° 3863. Hellgrünes, undurchsichtiges Glas. 5.8 gr. Durchmesser 25 mm. Gut erhalten. Gleicher Typ wie das etwas kleinere von P. CASANOVA, IV Sup. 4 (S. 405. Taf. III) veröffentlichte Stück.

الله
الامام
الناصر
لدين

Der Imām
an-Nāṣir
li-dīn
Allāh.

CASANOVA hat لدين in der letzten Zeile, das auch der bei ihm gegebene Lichtdruck zeigt, nicht berücksichtigt. Dieselbe Legende enthalten auch zwei kleinere Stücke, die E. TH. ROGERS, *Glass, as a Material for Standard Coin Weights*, nº 132, S. 76 und ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, nº 70, S. 38 veröffentlicht haben.

Demselben Ḫalīfen gehören natürlich auch die von P. CASANOVA, IV Sup. nº 2 und 3 (S. 405, Taf. III) veröffentlichten Stücke an, die die Legende

الامام al-Imām
الناصر an-Nāṣir

mit darüber und darunter gesetzter Wellenlinie zeigen. Vgl. ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, nº 67, S. 37. Das auf S. 405 als Sup. nº 1 veröffentlichte Stück mit der Inschrift الامام المنصور — CASANOVA übersetzt *L'Imâm victorieux* — ist dem Fāṭimiden al-Āmir bi-aḥkām Allāh Abū ʿAlī al-Manṣūr (495—524 d. H. = 1101—1130 n. Chr.) zuzuweisen. Vgl. ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, nº 302, S. 73. In diesen Legenden ist also keine Variante zum Namen المستنصر بالله zu sehen, wie CASANOVA vermuten möchte.

156.

Inv. nº 3869. Weißgelbes, undurchsichtiges Glas. 6.01 gr. Durchmesser 25—26 mm. Gut erhalten. (Taf. V, 156.)

الله
[ا]لامام ا
لناصر

Allāh
d[er] Imām an-
Nāṣir.

Der Typ des Stückes ist wahrscheinlich identisch mit dem von ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, nº 71, S. 38 veröffentlichten kleineren und leichteren Stücke. LANE-POOLE liest:

الله
لاما الناا
م صر؟

Wie man aus der Abbildung unseres Stückes ersehen kann, sieht das mit offener Schlinge geschriebene Mīm in der zweiten Zeile tatsächlich لنا zum Verwechseln ähnlich. Davor steht aber offenbar kein Alif, sondern der Finalstrich des nach aufwärts gezogenen Mīm von الامام. Das letzte Wort muß doch wohl لناصر gelesen werden, wobei wieder لنا zur Verwechslung mit م Anlaß geben kann. Ich glaube, daß die von mir hier vorgeschlagene Lesung doch das einzig Mögliche aus dieser schwierigen Legende herausholen dürfte. Der Schrifttypus ist aufs engste mit dem der gleichzeitigen Münzen verwandt. لدين ist auf diesem Typ unterdrückt worden, um Raum zu sparen.

157.

Inv. n° 3842. Gelbes, undurchsichtiges Glas. 1.59 gr. Durchmesser 16 mm. Der linke Rand ist leicht beschädigt, die Legende leider nur schwach ausgeprägt.

الامام
الناصر

Der Imām
an-Nāṣi[r].

Das Stück eignet sich nicht zur photomechanischen Reproduktion.

V.

Glaspasten aus der Epoche der Mamlūken-Sulṭāne.

158.

Inv. n° 3819. Dunkelgrünes, durchsichtiges Glas. 4.56 gr. Durchmesser 28 mm. Gut erhalten. (Taf. V, 158.)

Die Legende ist in dem schweren Zierduktus der Mamlukenepoche gehalten. Im äußeren Kreise scheint الدنيا والدين „der Welt und des Glaubens" zu lesen zu sein. Das vorangehende Wort vermag ich ebensowenig zu entziffern, wie die Legende in der Mitte.

VI.

Glaspasten mit den Namen verschiedener Beamten oder Erzeuger aus der Epoche der Ajjūbiden und der Mamlūken-Sulṭāne.

1. ʿAlī aš-Šuwajḫ.

159.

Inv. nº 3821. Weißes, durchsichtiges Glas. 6 gr. Durchmesser 27 mm. Gut erhalten. Identisch mit den von ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, nº 339, 339 G, S. 83 veröffentlichten Stucken. (Taf. V, 159.)

على
الشو يخ

ʿAlī
aš-Šuwajḫ.

Šīn ist auch hier, wie in nº 46, mit drei pyramidenförmig angeordneten Punkten geschrieben.

2. Muḥammad al-ʿŪdī.

160.

Inv. nº 130614. Purpurrotes, durchscheinendes Glas. 2.5 gr. Durchmesser 22 mm. Gut erhalten. (Taf. VI, 160.)

محمد
العودى

Muḥammad
al-ʿŪdī.

161.

Inv. nº 3864. Schwarzes, weißgestreiftes, undurchsichtiges Glas. 5.42 gr. Durchmesser 26 mm. Oberer Rand etwas beschädigt, sonst gut erhalten. (Taf. VI, 161.)

العودى
سنة
سبع

al-ʿŪdī.
Jahr
sieben.

3. al-Ǧamālī.

162.

Inv. n° 3832. Gelbliches, durchsichtiges Glas. 5.95 gr. Durchmesser 26—28 mm. Gut erhalten. Der Typ ist identisch mit jenem des viel kleineren und leichteren von St. Lane-Poole, *Catalogue*, n° 376 (S. 90, Taf. VIII) veröffentlichten Stückes.

دسك
الجمالى
. . . . .
al-Ǧamālī.

Lane-Poole liest in der ersten Zeile „دسل ?“. Die von ihm gegebene Abbildung zeigt aber ebenso wie unser Stück deutlich ein Finalkāf, kein Lām. Was in diesem Worte stecken könnte, weiß ich nicht.

4. Muḥammad.

163.

Inv. n° 3814. Blaßrosenrotes, durchsichtiges Glas. 1.37 gr. Durchmesser 16 mm. Sehr gut erhalten. (Taf. VI, 163.)

محمد
Muḥammad.

5. al-Faqīh ʿUmar.

164.

Inv. n° 3833. Purpurrotes, durchscheinendes Glas. 2.4 gr. Durchmesser 21 mm. Mittelmäßig erhalten. Identisch mit dem von St. Lane-Poole, *Catalogue*, n° 378 (S. 91, Taf. VIII) veröffentlichten Stücke.

الفقيه
عمر
Der Rechtsgelehrte
ʿUmar.

Unter dieser Legende steht noch eine kleine Wellenlinie, die wohl kaum als سنة „Jahr“ zu deuten ist. Auf die vollständige Punktierung von الفقيه hat schon Lane-Poole aufmerksam gemacht.

6. Šāhīn.

165.

Inv. nº 3831. Grauweißes, durchsichtiges Glas. 1.49 gr. Durchmesser 17—18.5 mm. Gut erhalten. (Taf. VI, 165.)

هين
ار شا
Šāhīn

. . . . .

Šīn ist auch hier wieder mit diakritischen Punkten geschrieben. ار ist vielleicht Kürzung von اربع „vier“, oder اربعين „vierzig“.

7. Aḥmad.

166.

Inv. nº 3827. Blaßrosenrotes, durchsichtiges Glas. 2.8 gr. Durchmesser 21.5—23 mm. Gut erhalten. (Taf. VI, 166.)

احمد ثلاثة
ثمانين وسنة
وخمسماية
Aḥmad. Jahr
drei und achtzig
und fünfhundert.

Das Jahr 583 d. H. entspricht 1187/88 n. Chr. Das vorliegende Stück ist bis jetzt meines Wissens das einzige datierte Stück dieser Art aus der Zeit der Ajjūbiden.

8. Farrūḥ.

167.

Inv. nº 3861. Schwarzes, undurchsichtiges Glas. 5.8 gr. Durchmesser 26 mm. Der Typ ist identisch mit dem des bedeutend kleineren von I. PIETRASZEWSKI, nº 376 (S. 104, Taf. XI) und L. L. SAWASZIEWICZ, nº 11 (S. 100, Taf. I) veröffentlichten Stückes.

[عمـ]ل
فروح
Erzeugnis
des Farruḥ.

Über dem Ḥā von فروح steht die Muhmila ᵛ. Es ist also فروح, nicht فَرّوج oder فَرّوخ zu lesen. PIETRASZEWSKI und SAWASZIEWICZ sahen in der Muhmila das Zahlzeichen für sieben und lasen:

عمل ᵛ Pro septem factum
فرّوج Farrudschi.

Vielleicht steht dieselbe Legende auch auf dem von ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, nº 381, S. 92 veröffentlichten Stücke. LANE-POOLE's Umschrift عمل ᵛ / فرج legt diese Vermutung nahe. Da von diesem Stücke keine Abbildung beigegeben ist, kann ich die Legende leider nicht nachprüfen.

An diese Gruppe schließe ich noch zwei Stücke an, die vielleicht auch in die Gruppe der Amulette gehören konnen.

168.

Inv. nº 3829. Purpurrotes, durchscheinendes Glas. 5.63 gr. Durchmesser 25—26 mm. Die Legende ist nur mehr schwach zu sehen. Sonst gut erhalten.

جعفر
ى
المهدى
الحسه
Ǧa'far
al-Mahdī
. . . . .

Mit dem letzten Worte weiß ich nichts anzufangen. Das Stuck eignet sich leider nicht für die photomechanische Reproduktion.

169.

Inv. nº 130615. Blaßgrünes, durchsichtiges Glas. 5.96 gr. Durchmesser 28—30 mm. Gut erhalten. (Taf. VI, 169.)

السيد
ى
المهدى
as-Sajjid
al-Mahdī.

VII.

Glaspasten mit religiösen Formeln und Zauberzeichen (Amulette).

170.

Inv. n° 3818. Siegelwachsrotes, undurchsichtiges Glas. 3.8 gr. Durchmesser 25 mm. Sehr gut erhalten. (Taf. VI, 170.)

بركة
كاملة
ونعمة

Vollkommener
Segen
und Gnade.

171.

Inv. n° 3816. Hellgrunes, durchsichtiges Glas. 4.14 gr. Durchmesser 26—26.5 mm. Sehr gut erhalten. Veröffentlicht von C. O. CASTIGLIONI, n° 15 a (S. 21, Anm. 2, Taf. I.)

بسم الله
حسبى الله

Im Namen Gottes.
Mein Genüge ist Gott.

CASTIGLIONI liest in der zweiten Zeile irrtümlich ربى statt حسبى und ubersetzt *il mio padrone è Iddio.* Vgl. n° 122.

172.

Inv. n° 130625. Siegelwachsrotes, undurchsichtiges Glas. 2.9 gr. Durchmesser 22 mm. Sehr gut erhalten. (Taf. VI, 172.)

لله
العزة

Gottes
ist die Macht.

173.

Inv. n° 3841. Schwarzes, undurchsichtiges Glas. 5.96 gr. Durchmesser 25—27 mm. Mittelmäßig erhalten. Gleicher Typ wie die kleineren und leichteren von E. TH. ROGERS, *Glass, as a Material*

for Standard Coin Weights, n° 118 (S. 75, Taf. II, Fig. 9), 124, S. 75 und S. 77, n° 8 s, ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, n° 420, 420 G, S. 102 und P. CASANOVA, IV n° 25, 26, S. 395 veroffentlichten Stücke. Vgl. auch C. O. CASTIGLIONI, S. 29. Anm. 3.

Hexagramm ohne ornamentalen Schmuck.

174.

Inv. n° 3843. Purpurrotes, durchscheinendes Glas. 6 gr. Durchmesser 26 mm. Gut erhalten. Gleicher Typ wie die von P. CASANOVA, IV n° 12 (S. 395, Taf. I), ST. LANE-POOLE, *Catalogue*, n° 403—415, 415 G, S. 101 und E. TH. ROGERS, *Glass, as a Material for Standard Coin Weights*, n° 119, 121. S. 75 veröffentlichten Stücke.

Hexagramm mit einem Punkt in der Mitte.

175.

Inv. n° 3845. Purpurrotes, durchscheinendes Glas. 3 gr. Durchmesser 21 mm. Sehr gut erhalten. Gleicher Typ wie n° 174.

176.

Inv. n° 3840. Schwarzes, undurchsichtiges Glas. 2.4 gr. Durchmesser 19 mm. Gut erhalten. Gleicher Typ wie n° 174.

177.

Inv. n° 3846. Schwarzes, undurchsichtiges Glas. 2.48 gr. Durchmesser 21 mm. Gleicher Typ wie die von I. PIETRASZEWSKI, n° 378, S. 104 und E. TH. ROGERS, *Glass, as a Material for Standard Coin Weights*, n° 123, S. 75 veröffentlichten Stücke.

Hexagramm mit einem kleinen Kreise in der Mitte.

178.

Inv. n° 3834. Weißes, durchsichtiges Glas. 6 gr. Durchmesser 26 mm. Gut erhalten. Gleicher Typ wie n° 84.

Zum Schlusse stelle ich jene Stucke zusammen, deren Legende ich nicht zu entziffern vermag oder die zu stark zerstort sind, als daß noch etwas sicher zu lesen wäre.

179.

Inv. n° 3826. Schwarzes, undurchsichtiges Glas. 7.97 gr. Durchmesser 32 mm. Sehr gut erhalten. (Taf. VI, 179.)

Legende:

المع احمر
اطع احمر

180.

Inv. n° 3820. Olivengrünes, durchsichtiges Glas. 2.96 gr. Durchmesser 23—24 mm. Sehr gut erhalten. (Taf. VI, 180.) Legende nicht zu enträtseln.

181.

Inv. n° 3838. Milchweißes, undurchsichtiges Glas. 1.42 gr. Durchmesser 16—18 mm. Gut erhalten. (Taf. VI, 181.)

Die Buchstabengruppe in der zweiten Zeile erinnert an jene auf n° 108. Zeile 2.

182.

Inv. n° 3823. Purpurrotes, durchscheinendes Glas. 3.08 gr. Durchmesser 21—22 mm. Sehr gut erhalten. (Taf. VI, 182.)

183.

Inv. n° 3825. Schwarzes, undurchsichtiges Glas. 5.9 gr. Durchmesser 24 mm. Sehr gut erhalten. (Taf. VI, 183.)

184.

Inv. n° 3836. Honiggelbes, durchscheinendes Glas. 5.5 gr. Durchmesser 25 mm. Gut erhalten. Gleicher Typ wie n° 90.

185.

Inv. n° 3837. Schwarzes, undurchsichtiges Glas. 6.02 gr. Durchmesser 25 mm. Mittelmäßig erhalten. Gleicher Typ wie n° 90.

186.

Inv. n° 3815 Gelblichweißes, undurchsichtiges Glas. 3.1 gr. Durchmesser 22 mm. Legende stark zerstört. In der zweiten Zeile ist vielleicht الامير „der Amīr“ zu lesen.

187.

Inv. nº 3844. Blaßrosenrotes, durchsichtiges Glas. 0.77 gr. Durchmesser 14 mm. Legende bis auf Spuren gänzlich zerstört.

188.

Inv. nº 3858. Hellgrünes, durchsichtiges Glas. 1.28 gr. Durchmesser 16—17 mm. Von der Legende sind nur mehr Spuren sichtbar.

189.

Inv. nº 3865. Blaßgrünes, durchsichtiges Glas. 3.05 gr. Durchmesser 22 mm. Legende bis auf einige Buchstaben völlig zerstört.

190.

Inv. nº 3866. Dunkelgrünes, durchsichtiges Glas. 2.62 gr. Durchmesser 20 mm. Legende vollstandig zerstört.

191.

Inv. nº 3868. Dunkelgrünes, durchsichtiges Glas. 0.55 gr. Durchmesser 13 mm. Legende vollständig zerstört.

192.

Inv. nº 3873. Schwarzes, undurchsichtiges Glas. 2.7 gr. Durchmesser 22 mm. Schlecht erhalten, die Legende vollständig zerstört.

C. ETHNOGRAPHISCHE ABTEILUNG DES NATURHISTORISCHEN MUSEUMS.

I.

Glaspasten fāṭimidischer Ḫalīfen.

1. Abū ʿAlī Manṣūr al-Ḥākim bi-amr Allāh
386—411 d. H. (996—1020 n. Chr.).

193.

Inv. nº 86351. Grasgrünes, durchsichtiges Glas. 5.85 gr. Durchmesser 27—28 mm. Sehr gut erhalten. Gleicher Typ wie nº 126.

الامام الحاكم
بامر الله وولى
عهده

Der Imām al-Ḥākim
bi-amr Allāh und sein designierter
Thronfolger.

194.

Inv. nº 86352. Grasgrunes, durchsichtiges Glas. 5.88 gr. Durchmesser 26 mm. Legende nur schwach sichtbar, sonst gut erhalten. Gleicher Typ wie das von P. CASANOVA, IV nº 136 (S. 398, Taf. II) veroffentlichte Stuck.

الحاكم
بامر الله

al-Ḥākim
bi-amr Allāh.

2. Abū Tamīm Ma'add al-Mustanṣir billāh
427—487 d. H. (1035—1094 n. Chr.).

195.

Inv. nº 86349. Hellgrünes, durchsichtiges Glas. 5.81 gr. Durchmesser 27 mm. Gut erhalten. Gleicher Typ wie das von J. B. NIES, nº IX (S. 52 mit Taf.) veröffentlichte etwas kleinere und leichtere Stuck.

الامام معد ابو
تميم المستنصر با
لله امير المومنين

Der Imām Ma'add Abū
Tamīm al-Mustanṣir bi-
llāh, Beherrscher der Glaubigen.

Die Legende ist hier im Gegensatz zu nº 22, 138, 139 fehlerlos.

196.

Inv. nº 86353. Blaßgrünes, durchsichtiges Glas. 5.82 gr. Durchmesser 25—26 mm. Legende zum Teil zerstört, sonst gut erhalten.

Äußerer Kreis: الامام معد ابو تميم المستنصر بالله

Der Imām Maʿadd Abū Tamīm al-Mustanṣir billāh.

In der Mitte: امير

ο

المو

Beherrscher

der Gläu(bigen).

Der Typ erinnert an nº 25. Zur Verkürzung المو fur المومنين vgl. nº 6, 31, 197, 200.

197.

Inv. nº 86350. Hellgrünes, durchsichtiges Glas. 5.88 gr. Durchmesser 27 mm. Legende zum Teil nur schwach erkennbar. Sonst gut erhalten. Gleicher Typ, aber größer und schwerer als nº 31.

Im äußeren von einer punktierten Linie eingefaßten Kreise steht:

الامام معد ابو تميم المستنصر

Der Imām Maʿadd Abū Tamīm al-Mustanṣir.

Im inneren Kreise: امير

•

المو

Beherrscher

der Gläu(bigen).

Das Stuck eignet sich leider nicht zur photomechanischen Reproduktion. Zur Verkürzung المو vgl. nº 6, 31, 196, 200.

3. Abū-l-Qāsim Aḥmad al-Mustaʿlī billāh

487—495 d. H. (1094—1101 n. Chr.).

198.

Inv. nº 86348. Hellgrünes, durchsichtiges Glas. 5.92 gr. Durchmesser 27 mm. Gut erhalten. Gleicher Typ wie nº 148. (Taf. VI, 198.)

احمد

الامام احمد

المستعلى بالله

امير المومنين

Aḥmad

der Imām Aḥmad

al-Mustaʿlī billāh,

Beherrscher der Glaubigen.

199.

Inv. nº 86346. Blaßgrünes, durchsichtiges Glas. 5.97 gr. Durchmesser 26—28 mm. Gut erhalten. Identisch mit den von St. Lane-Poole. *Catalogue,* nº 280, 281 (S. 70, Taf. VII) veröffentlichten Stücken.

احمد
الامام
المستعلى بالله
امير المومنين

Aḥmad
der Imām
al-Musta'lī billāh,
Beherrscher der Gläubigen.

Demselben Typ gehören auch die von P. Casanova, IV nº 259—262 (S. 403. Taf. III) veröffentlichten Stücke an. Casanova las hier

الامام المستنصر بالله امير المومنين

L'Imâm Al-Moustanṣir billâh, chef des croyants

und bemerkt dazu: Au-dessus, on lit احمد: est-ce le nom propre *Aḥmed*; est-ce l'imitation de la formule احمد الله, *Je loue Dieu.* que nous avons vue (même catégorie, nº 1). Les doctrines des Fâṭimides autorisent cette substitution du nom de l'imâm à celui de la divinité.

Hätte Casanova den Lichtdruck bei Lane-Poole zum Vergleich herangezogen, so wurde er wohl selbst die Unmöglichkeit seiner Lesung المستنصر eingesehen haben. Casanova hat sich durch die etwas eng aneinander geschriebenen Buchstaben täuschen lassen; schon das nur dem Ḫalīfen al-Musta'lī als Ism eigene احمد hätte aber auf das Richtige führen können. Auf unserem Stücke ist die Legende so deutlich ausgeprägt, daß ein Zweifel gar nicht aufkommen kann.

4. Abū 'Alī al-Manṣūr al-Āmir bi-aḥkām Allāh
495—524 d. H. (1101—1130 n. Chr.).

200.

Inv. nº 86347. Dunkelgrünes, durchsichtiges Glas. 5.94 gr. Durchmesser 28 mm. Sehr gut erhalten. Identisch mit den von St. Lane-Poole. *Catalogue,* nº 301 (S. 73, Taf. VII) veröffentlichten Stücken.

الامام
المنصور
امير المو
Der Imām
al-Manṣūr
Beherrscher der Gläu(bigen).

Zur Kürzung von المومنين zu المو vgl. n° 6, 31, 196, 197.

II.

Glaspasten mit religiösen Formeln und Zauberzeichen (Amulette).

201.

Inv. n° 86355. Blaßgrünes, durchsichtiges Glas. 2.91 gr. Durchmesser 22 mm. Gut erhalten. Gleicher Typ wie n° 83, doch kleiner und leichter.

In der Mitte eines Hexagrammes يا يا. Vgl. die Bemerkungen n° 83, S. 186.

Aus der Gruppe der mit jenen rätselhaften Legenden versehenen Stücke, auf die ich S. 151 f. hingewiesen habe, ist in dieser Sammlung nur ein Stück enthalten.

202.

Inv. n° 86354. Blaßgrünes, durchsichtiges Glas mit rotem Schimmer. 5.99 gr. Durchmesser 27 mm. Sehr gut erhalten. (Taf. VI, 202.)

KONKORDANZ

der Inventarnummern der Sammlung Weiland Sr. Kgl. Hoheit des Prinzen PHILIPP, Herzog zu Sachsen, Koburg und Gotha mit den Nummern der Ausgabe.

Inv. n°	Nummer der Ausgabe	Inv. n°	Nummer der Ausgabe	Inv. n°	Nummer der Ausgabe	Inv. n°	Nummer der Ausgabe
1	88	31	59	61	111	91	55
2	90	32	54	62	12	92	51
3	91	33	82	63	20	93	19
4	92	34	53	64	34	94	36
5	94	35	80	65	35	95	16
6	95	36	81	66	39	96	117
7	96	37	62	67	13	97	32
8	97	38	61	68	40	98	15
9	98	39	60	69	27	99	10
10	78	40	63	70	7	100	1
11	74	41	64	71	41	101	2
12	77	42	45	72	29	102	4
13	99	43	79	73	26	103	87
14	89	44	83	74	33	104	3
15	100	45	85	75	56	105	9
16	102	46	84	76	6	106	30
17	101	47	69	77	112	107	28
18	103	48	71	78	31	108	17
19	104	49	68	79	8	109	25
20	93	50	72	80	66	110	42
21	105	51	73	81	24	111	14
22	47	52	70	82	113	112	11
23	49	53	86	83	114	113	43
24	52	54	76	84	21	114	23
25	46	55	75	85	48	115	38
26	44	56	106	86	37	116	120
27	65	57	107	87	5	117	22
28	50	58	108	88	115	118	118
29	58	59	109	89	18	119	67
30	57	60	110	90	116	120	119

KONKORDANZ

der Inventarnummern der Stücke aus der ägyptisch-orientalischen Sammlung der Kunsthistorischen Sammlungen mit den Nummern der Ausgabe.

Inv. n°	Nummer der Ausgabe	Inv. n°	Nummer der Ausgabe	Inv. n°	Nummer der Ausgabe	Inv. n°	Nummer der Ausgabe
3801	142	3819	158	3840	176	3858	188
3802	147	3820	180	3841	173	3859	125
3803	130	3821	159	3842	157	3860	152
3804	133	3822	153	3843	174	3861	167
3805	132	3823	182	3844	187	3862	122
3806	134	3825	183	3845	175	3863	155
3807	136	3826	179	3846	177	3864	161
3808	137	3827	166	3847	145	3865	189
3809	135	3828	139	3848	146	3866	190
3810	140	3829	168	3849	131	3868	191
3811	149	3830	144	3850	126	3869	156
3812	121	3831	165	3851	129	3873	192
3813	124	3832	162	3852	127	3874	150
3814	163	3833	164	3853	128	3875	151
3815	186	3834	178	3854	154	3876	138
3816	171	3836	184	3855	148	130614	160
3817	123	3837	185	3856	141	130615	169
3818	170	3838	181	3857	143	130625	172

KONKORDANZ

der Inventarnummern der Stücke aus dem Naturhistorischen Museum mit den Nummern der Ausgabe.

Inv. n°	Nummer der Ausgabe	Inv. n°	Nummer der Ausgabe	Inv. n°	Nummer der Ausgabe	Inv. n°	Nummer der Ausgabe
86346	199	86349	195	86352	194	86354	202
86347	200	86350	197	86353	196	86355	201
86348	198	86351	193				

ÜBERSICHT

über die in den Glasgewichten genannten Statthalter bezw. Finanzlandesdirektoren und Ḫalīfen.

Name	Regierungsdauer	Nummer der Ausgabe
1. Statthalter und Finanzlandesdirektoren.		
al-Qāsim b. ʿUbajd Allah b. al-Ḥabḥāb	116—124 d. H. = 734—742 n. Chr.	3
Ḥafṣ b. al-Walīd	124—127 d. H. = 742—745 n. Chr.	5, 121
Harṯama b. an-Naḍr al-Ǧabalī	233—234 d. H. = 848—849 n. Chr.	4
2. ʿAbbāsidische Ḫalīfen.		
Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAbd Allāh al-Manṣūr al-Mahdī (vgl. S. 193. Anm. 1)	158—169 d. H. = 775—785 n. Chr.	123
al-Mustaḍī bi-amr Allāh	566—575 d. H. = 1170—1180 n. Chr.	43
an-Naṣir li-dīn Allāh	575—622 d. H. = 1180—1225 n. Chr.	155—157
3. Fāṭimiden-Ḫalīfen.		
Abū Tamīm Maʿadd al-Muʿizz li-dīn Allāh	341—365 d. H. = 952—975 n. Chr.	6—9
Abū Manṣūr Nizār al-ʿAzīz billāh	365—386 d. H. = 975—996 n. Chr.	10, 11, 124
Abū ʿAlī Manṣūr al-Ḥākim bi-amr Allāh	386—411 d. H. = 996—1020 n. Chr.	12—15, 125—134, 193, 194
Abū-l-Ḥasan ʿAlī aẓ-Ẓāhir li-iʿzāz dīn Allāh	411—427 d. H. = 1020—1035 n. Chr.	16—21, 135, 136
Abū Tamīm Maʿadd al-Mustanṣir billāh	427—487 d. H. = 1035—1094 n. Chr.	22—32, 138—147, 195—197
Abū-l-Qāsim Aḥmad al-Mustaʿlī billāh	487—495 d. H. = 1094—1101 n. Chr.	148, 198, 199

Name	Regierungsdauer	Nummer der Ausgabe
Abū ʿAlī al-Manṣūr al-Āmir bi-aḥkām Allāh	495—524 d. H. = 1101—1130 n. Chr.	33, 34, 149, 200 (vgl. S. 206)
Abū-l-Majmūn ʿAbd al-Mağīd al-Ḥāfiẓ li-dīn Allāh	524—544 d. H. = 1130—1140 n. Chr.	150
Abū Manṣūr Ismaʿīl aẓ-Ẓāfir bi-amr Allāh	544—549 d. H. = 1149—1154 n. Chr.	151
Abū Muḥammad ʿAbd Allāh al-ʿĀḍid li-dīn Allāh	555—567 d. H. = 1160—1171 n. Chr.	152
4. Zirkassische Mamlūken-Sulṭāne.		
al-Malik al-Ašraf Qānṣūh al-Gūrī	906—922 d. H. = 1501—1516 n. Chr.	65

DATIERTE STÜCKE.

Jahr d. H.	Nummer der Ausgabe
122	3
392 oder 402	12
583	166
772	62

VERZEICHNIS DER EIGENNAMEN.

(Aufrechte Ziffern bezeichnen die Seiten, schrägstehende die Nummern der Ausgabe, tiefgestellte Ziffern deren Zeilen. *a* = Avers, *r* = Revers.)

WÖRTERVERZEICHNIS.

1. Titel.

2. Andere Wörter und Formeln in Auswahl.

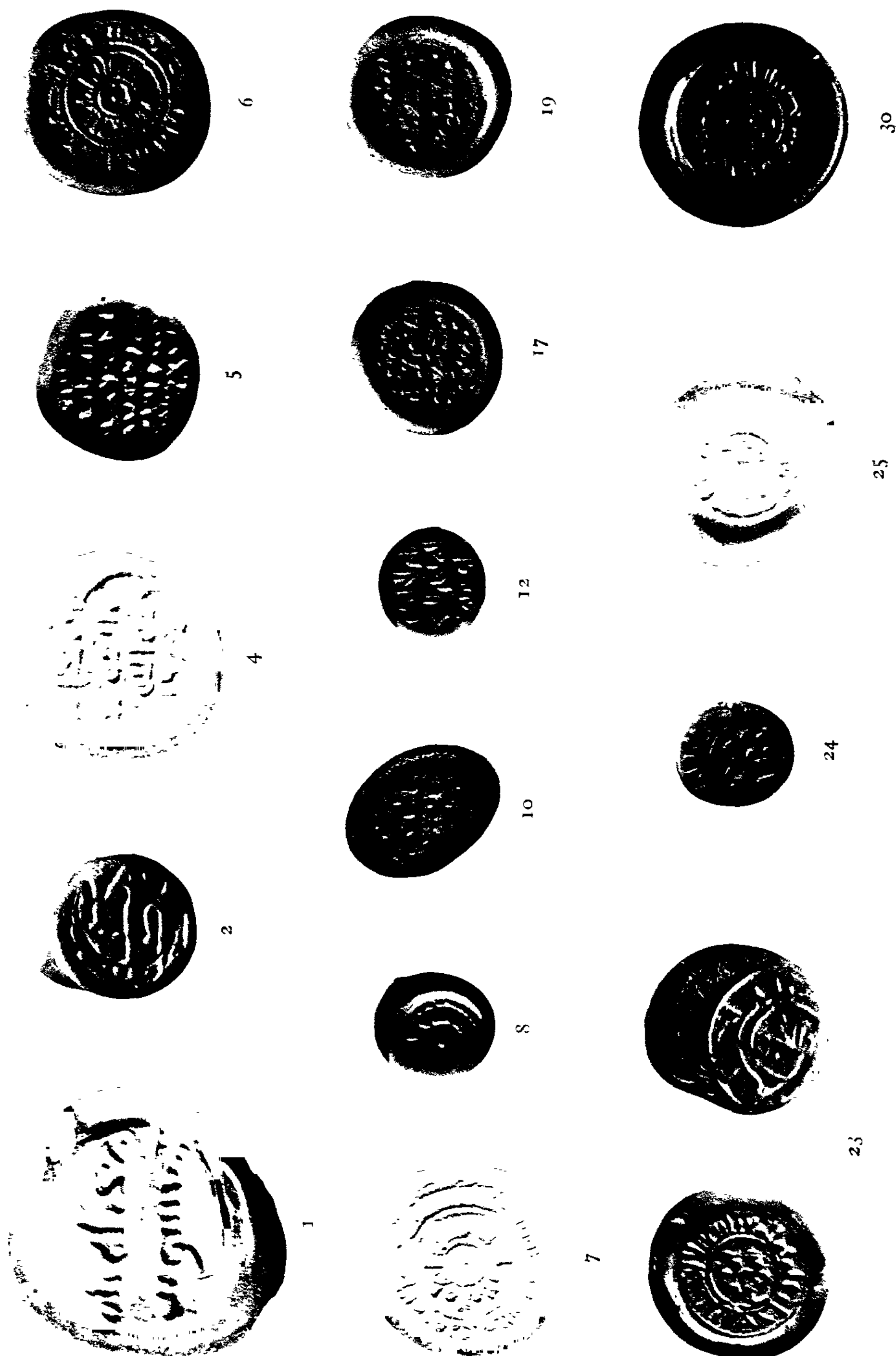
3. Abkürzungen.

Lesezeichen.

Zahlzeichen.

Handzeichen, Marken.

Figurale Darstellungen.



6
19
30
5
17
25
4
12
24
2
10
8
23
1
7

Tafel III

Plate III


52


59


79


50


58


74


49


55

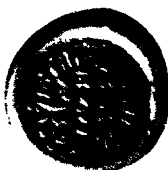

67


66


45

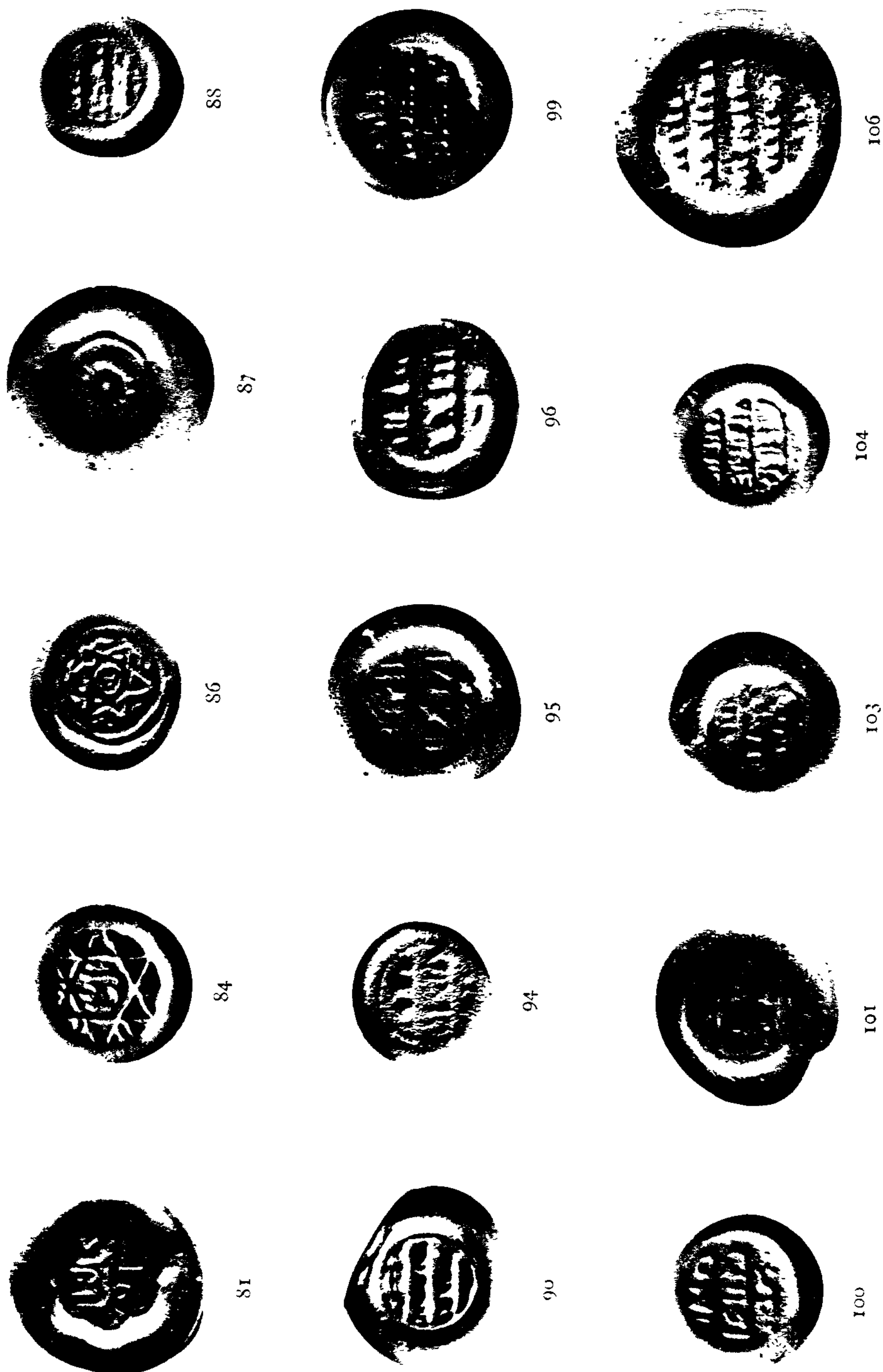

54


65


34


53


61



Islamica. Vol. I, 2. Zu A. GROHMANN, Arabische Eichnungsstempel etc.


112


142


159


110

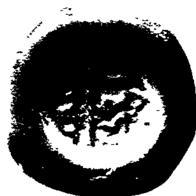

122


158


109

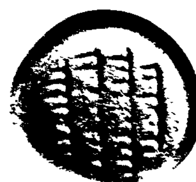

121

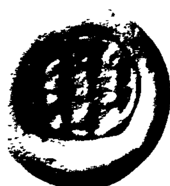

156


108


120


152

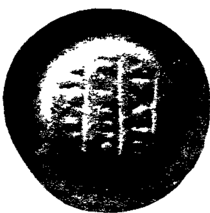

107


115


150


166


180


202


165


179


198


163


172


183


161


170


182


160


169


181

ÜBER PALATALISATIONSERSCHEINUNGEN UND ANDERE *I*-WIRKUNGEN IN DEN BANTUSPRACHEN.

Eine Besprechung der Hamburgischen Dissertation von WERNER EISELEN, *Die Veränderung der Konsonanten durch ein vorhergehendes i in den Bantusprachen.*[1]

VON

M. HEEPE (Berlin).

Unter dem 21. 11. 23 teilte mir der Verfasser, der im W.S. 1922/23 und S.S. 1923 sich bei mir mit Bantusprachen im allgemeinen sowie Suaheli, Komorensprachen und Jaunde im besonderen beschäftigt hatte, mit, daß er seine Dissertation fertiggestellt habe und daß er sich über eine „kritische Beurteilung“ meinerseits freuen würde. Obwohl ich gegen den Inhalt der Arbeit nicht wenig Bedenken zu äußern habe, komme ich dem mir ausgesprochenen Wunsche des Verfassers, von dem ich seither weder etwas gehört noch gesehen habe, hiermit nach in der Hoffnung, daß meine Berichtigungen ihn dazu veranlassen, sich auch weiterhin mit der Materie zu beschäftigen. Da er sich die von mir *ZDMG* 1920 behandelten Fragen der *i*-Einflüsse in den Bantusprachen sowohl im Anschluß an die spezielle Behandlung der Komorendialekte wie die allgemeine Betrachtung der Bantulautentwicklung wiederholt von mir hat auseinandersetzen lassen, ist er nicht unvorbereitet an die Behandlung seines Themas herangetreten, dessen endgültige Wahl er mir erst beim Weggang Ende des S.S. 23 mitteilte. Leider bestätigt sich mir aber jetzt meine damals ausgesprochene Befürchtung, daß er wohl schwerlich in der Lage sei, neues Material zu dieser Frage beizubringen. Das Ergebnis seiner Arbeit ist für mich persönlich insofern erfreulich, als es im

[1] *Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen* XIV, S. 81—153, Heft 2/3 vom 17. Juli 1924; im folgenden abgekürzt *ZfE*. (Wie ich höre, ist der Verfasser zurzeit am Transvaal University College in Pretoria als Lektor für Bantusprachen beschäftigt.)

wesentlichen eine Bestätigung wenigstens eines Teiles der von mir behaupteten *i*-Einflüsse, nämlich an Stelle der bisherigen „latenten“ Nasalwirkungen, darstellt, wenn E. auch so tut, als ob er alle meine Thesen ablehnen müßte. Auch das ist erfreulich, daß es ihm gelungen ist, MEINHOF dazu zu bewegen, die Berechtigung einer Reihe solcher *i*-Einflüsse anzuerkennen, derentwegen er mir noch vor vier Jahren vorwarf, daß ich unbegründeterweise mit einem allgemeinen *i*-Rezept operiere (vgl. *ZfE* X, 75 ff.). E. selbst glaubt nach seiner eingangs erwähnten Mitteilung an mich zu Resultaten gekommen zu sein, die von den meinigen sowie auch von der Anschauung MEINHOF's wesentlich abweichen. In der Tat lehnt er die MEINHOF'sche Erklärung aus einem „latenten“ Nasal ab und behauptet mit mir *i*-Wirkung, ohne allerdings zu sagen, daß er darin mir folgt. Seine Abweichung von mir besteht nur darin, daß er sich hinsichtlich der *i*-haltigen Nasalverbindungen mit der bisherigen gleicherweise von BLEEK, TORREND und MEINHOF befolgten Erklärung der Lautveränderungen durch Nasalwirkung begnügt, lediglich unter Heranziehung der Verschlußlautnatur der Nasale. Ich kann nicht verhehlen, daß dies auf halbem Wege Stehenbleiben von ihm in keiner Weise sachlich begründet ist, wenn er auf S. 83 erklärt, dem von mir ausgesprochenen Vorschlag, anstatt bei den ursprünglich stimmhaften Konsonanten des Bantu mit MEINHOF von einem Frikativlaut in Zukunft von einem Explosivlaut auszugehen, nicht beipflichten zu können. Wie ihm bekannt ist, habe auch ich bisher „die hypothetischen Grundformen des Urbantu in derselben Schreibung wie MEINHOF“ angeführt und mich *ZDMG* 1920, S. 58, Z. 6—11 in dem gleichen Sinne geäußert.

Auch seine Erklärung ebenda: „Die zugunsten einer solchen Neuerung angeführten Gründe halte ich nicht für stichhaltig“ ist keine sachliche Widerlegung.

Die letzte Behauptung ebenda, es läge nicht im Rahmen seiner Arbeit, „das Für und Wider hier zu erörtern“, wird bereits dadurch widerlegt, daß ich in dem von ihm angeführten und abgelehnten Aufsatz *Probleme der Bantusprachforschung usw. ZDMG* 1920, S. 56, Z. 24/5 gerade von einer Berücksichtigung der auch von ihm behandelten *i*-Einflüsse ausgehend zu jenem weitergehenden Vorschlag gekommen bin, und wie er selbst auf S. 138 anführt, in meinen *Komorendialekten* diese neue These bereits im Jahre 1914 in Ver-

bindung mit dem Anlautwechsel der Nomina in Kl. 5 und 6 entwickelt habe.

1. Wenn E. S. 82 erklärt, das von ihm behandelte Thema sei „Grundriß²[1] S. 34 zwar angeschnitten und der Sachverhalt für das Pedi S. 69 erläutert, aber eine zusammenfassende (von mir gesperrt! H.) Arbeit darüber bisher noch nicht erschienen", so verschweigt er, daß ich bereits 1914 in meinen *Komorendialekten* S. 31 auf die Gleichartigkeit der Erscheinungen im Komoro mit denen im Pongwe, Nyandja, Venda, Sotho und Makua hingewiesen habe und in meinem Aufsatze *ZDMG* 1920, S. 49f., 53, 55f. diesen bereits für einen ganzen Komplex von Einzelsprachen bekannten und nachgewiesenen *i*-Einfluß zusammenfassend für die allgemeine Bantulautlehre verwertet habe. Diese Tatsache kann ihm nicht unbekannt geblieben sein, da er die Bucherbesprechung *ZfE* X, 67—78 vom 17. 1. 1920, in der MEINHOF zu meiner Auffassung Stellung genommen hat, mehrfach zitiert (S. 113, Anm. 5; S. 132, Anm. 1; S 137, Anm. 3; S. 140, Anm. 3; S. 153, Zeile 4). Leider gibt E. seinen Lesern aber keine Kenntnis von meiner Replik auf die Einwendungen MEINHOF's *ZDMG* 1920, S. 449—457.

Daß E.'s Ausdruck „zusammenfassende Arbeit" nicht im Sinne einer Zusammenstellung alles einzelsprachlichen Materials dieser oder ähnlicher Art gemeint ist, gibt er auf S. 124 selbst zu: „Es ist mir wohl bewußt, daß dies keine restlose Darstellung der Konsonantenveränderungen ist, welche durch ein vorhergehendes *i* verursacht werden; es ist im Gegenteil nur ein Bruchstück". Für die von ihm außer den eben genannten noch hinzugezogenen Sprachen muß er selbst S. 124 gestehen, daß die Beispiele nur gerade häufig genug sind, „um ein Lautgesetz vermuten zu lassen", nicht aber mit Sicherheit zu erweisen. Trotz dieses doppelten Eingeständnisses lautet seine Ankündigung auf S. 82: „Die folgende Schrift soll nun den Tatbestand, soweit er uns heute für das ganze Bantugebiet (von mir gesperrt! H.) zugänglich ist, darstellen . . . . ." Sie ist zugegebenermaßen nicht verwirklicht. Vor allem aber gehören zu dem von ihm formulierten Thema auch die *i*-haltigen Nasalverbindungen, und es besteht kein sachlicher Grund, diese auszuschalten. Doch daruber weiter unten (vgl. S. 239ff.).

---

1 CARL MEINHOF, *Grundriß einer Lautlehre der Bantusprachen*, 2. Auflage, Berlin 1910.

2. E. hat den dritten Teil seiner Dissertation C. „kritisches Referat über die bisherigen Deutungsversuche“ genannt und neben BLEEK, TORREND, MEINHOF u. a. einen letzten Abschnitt V, S. 138 mir gewidmet. Man versteht im allgemeinen unter einem „kritischen Referat“ eine unparteiische und objektive Würdigung. Diese läßt E. hier insofern vermissen, als er bei mir keineswegs wie in den vorhergehenden Abschnitten verfährt, wo er den jeweiligen Autor sowohl wörtlich zitiert als auch seine Anschauungen darstellt. Er begnügt sich vielmehr bei mir mit der Anführung nur eines Satzes aus meinen *Komorendialekten.* Dagegen verschweigt er meine hierhergehörigen Darlegungen aus dem Aufsatz *Probleme* völlig. An Stelle einer vollständigen Darstellung und Beurteilung meiner Auffassung versucht er nur in drei Absätzen seine Nichtzustimmung zu dem einen angefuhrten Satze zu begründen. Diese versuchte dreifache Begründung trifft aber den Kern der Sache gar nicht.

Der von E. aus meiner *Komoren-Monographie* entnommene Satz hat in der angeführten Form unleugbar für die Komorendialekte Geltung, die in dieser Frage unter sich übereinstimmen, und besagt, daß die Lautform des konsonantischen Anlauts der Nomina in Kl. 5 gegenüber der sonst in den Komorendialekten gültigen Entsprechung für die Grundkonsonanten des Bantu unregelmäßig ist und daß diese Unregelmäßigkeit auf das *i* des *li*-Prafixes von Kl. 5 zurückzuführen ist. Wenn E. das bestreiten will, so muß er seine ganze Arbeit zurücknehmen. Daß er meiner These über die ursprungliche Natur der stimmhaften Konsonanten im Bantu „nicht beizupflichten vermag“, hat er bereits S. 83, wie wir sahen, mitgeteilt und es abgelehnt, in eine Erörterung des Für und Wider einzutreten als angeblich nicht im Rahmen seiner Arbeit liegend. Was bleibt dann aber noch, dem er nicht zustimmen kann, wenn der eine Teil meiner Behauptung von 1914 gerade den Kern seiner Arbeit bildet und eine Erörterung meiner gegenüber der MEINHOF’schen neuartigen Formulierung der Bantulautvorgänge ausgeschaltet bleiben soll?

3. Er klammert sich S. 138 unter 1. an meinen Ausdruck „erhalten“ und meint S. 126, daß ich diese Auffassung von BLEEK übernommen hätte: „Da ist es nun interessant, daß heute HEEPE die lauterhaltende Funktion des vorhergehenden *i* fur fast alle Fälle geltend machen will, während MEINHOF dem präfigierten *i* eine verändernde Kraft zuschreibt. Da BLEEK’s Gedanken also noch heute

vertreten werden, so brauchen wir erst später auf diese beiden Theorien einzugehen". Auch diese Ankündigung ist, soviel ich sehe, nicht verwirklicht. An seiner Behauptung aber ist zweierlei falsch: 1. daß dem vorhergehenden *i* für fast alle Fälle von mir lauterhaltende Funktion zugeschrieben werde, 2. daß ich mit dieser Terminologie an BLEEK in dem S 125 dargelegten Sinne anknüpfe.

ad 1. E. hat es nicht für der Mühe wert erachtet, irgendeine Stelle meiner Schriften anzuführen, aus der die obigen Behauptungen zu belegen wären. Er tut so, als hätte irgend jemand, sei es MEINHOF oder ich oder vor uns jemand einem *i* eine irgendwie geartete, vielleicht gar „magische" Kraft zugeschrieben, wo es sich doch nur um bildliche oder anschauliche Ausdrücke zur Beschreibung und inhaltlichen Verknüpfung empirisch einwandfrei festgestellter Lauterscheinungen handelt.

Wenn im Komoro der Adjektivstamm für groß *-huu* lautet, wie E. S. 115 anführt, und man davon bildet „diese Ziege ist groß" *buzi (5) linu khuu*[1] (ebenda S. 115), so kann ich sagen: das Adjektiv *-huu* verändert in Kl. 5 seinen Anlaut in *kh-*, und niemand wird das mißverstehen. Das ist rein innersprachlich gedacht.

Vergegenwärtige ich mir aber, daß (ebenda S. 115) Kom. *-huu* einem B. *-kulu* entspricht, so kann ich im Hinblick auf die obige Form *khuu* (Kl. 5) ebenso unmißverständlich sagen: während im allgemeinen der Bantulaut *k>h* verändert ist im Komoro, ist in Kl. 5 die explosive Natur des Lautes erhalten geblieben. Das ist unbestreitbar. Diese letztere Ausdrucksweise ist sprachvergleichend gedacht.

Die Frage der an sich völlig gleichgültigen Terminologie „erhalten" oder „verändert" hinsichtlich des konsonantischen Stammanlautes verquickt E. nun des weiteren noch mit der anderen, ob das vorhergehende *i* des Präfixes „erhalten bleibt" oder „schwindet" (S. 138/9), um daraus Folgerungen zu ziehen gegen die angeblich von mir behauptete allgemein „konservierende" Wirkung eines vorhergehenden *i*. Auf die hierin zum Ausdruck kommende völlig unkritische Verallgemeinerung einer von mir für spezielle Fälle formulierten, nach-

---

1 Die ebenda von E. beanstandete Form *ki-khuu* für „sehr" ist ganz regelmäßig nach Kl. 9 gebildet. Im Suaheli würde ihr ein *kwa khuu* entsprechen. Hier racht sich bereits die kühle Ablehnung E.'s gegenüber der von mir hergestellten Beziehung zwischen den lautlich völlig gleichen Bildungen in Kl. 5 und 9.

weislich vorhandenen Erscheinung komme ich nachher zurück und wende mich hier zu E.'s Beurteilung von BLEEK.

ad 2. BLEEK gebraucht, wo er die Aufstellung von Grundlauten entsprechend dem späteren Urbantu MEINHOF's im Sinne hat, die Ausdrücke „original" und „ancient". Aber seine von ihm völlig harmlos gemeinte Wendung „is retained" (S. 125, Anm. 2), die E. sperrt, bezieht sich gar nicht auf einen „original" oder „ancient sound" entsprechend dem Urbantu, an das MEINHOF denkt, wenn er von Erhaltung und Veränderung spricht. BLEEK's Ausdrucksweise ist ganz unmißverständlich.

E. würde nie zu seiner völlig irrtümlichen Wertung des „is retained" gekommen sein, wenn er BLEEK statt oberflächlich gründlich und statt mit vorgefaßten Meinungen kritisch gelesen hätte, was doch die erste Voraussetzung für eine „kritische" Würdigung eines Autors ist. Ja, selbst wenn er nur meine *Probleme* S. 39/40 gelesen hätte, würde er nicht allen Ernstes in seinem „kritischen" Referat die Behauptung aufgestellt haben, BLEEK habe keine Erklärung für die Palatalisation der Labialen gegeben. E. schreibt S. 132: „Schon BLEEK hatte ja von einer Palatalisation der labialen Laute gesprochen, es uns aber überlassen, für den phonetischen Vorgang der Palatalisation selbst die Lösung zu finden". Dieser Satz ist falsch in seiner zweiten Hälfte. In § 273 seiner *Comparative Grammar* findet sich bereits die fertige Erklärung, wie sie auch MEINHOF später immer gegeben hat, bevor ich den tatsächlichen palatalen Urheber etymologisch nachgewiesen habe (*Probleme* S. 38 ff.).

E. fährt fort: „Sehr klar scheint ihm dieser Vorgang nicht gewesen zu sein, denn sonst hätte er sicher auch das *s* in *lẹ-sap'o* etymologisch als Palatallaut gewertet". Hier ist der ganze Satz falsch und das Gegenteil richtig. BLEEK hat sowohl das *s* in *lẹ-sap'ọ* wie das *s* im Kafir als Palatallaut gewertet, und zwar etymologisch durch Vergleich mit andern Sprachen. Ich verweise dafür auf seinen § 380, aus dem E. selbst S. 125, Anm. 3 einen Teil zitiert. BLEEK schreibt dort: „For example, a *k* before *i* is palatalised, in most Bântu-languages to *tyi* or *tshi;* and this palatal sound has, in Kafir, sunk down to the mere sibilant *s*", vgl. auch § 179 und 197. Daß er das *s* von *lẹ-sap'ọ* von einem Kafir *t* ableitete, geht aus seiner Zusammenstellung S. 164, Spalte b hervor: „*lesapo* or *sapo* (Sesuto *le-sapo*, Kafir *i-tambo*) 5. "bone", pl. *ma-rapo* (Sesuto *ma-sapo*, Kafir *a-ma-tambo*) 6."

Also BLEEK kannte *s* als Palatallaut sowohl in seiner Ableitung von *k* wie von *t*. Und sein Ausdruck „is retained" ist mit Bezug auf *le-sapo* rein innersprachlich gedacht und bezieht sich nicht auf einen ursprünglichen, dem MEINHOF'schen Urbantu parallel zu stellenden Laut, für den er die Ausdrücke „ancient" und „original" anzuwenden pflegt.

Demnach ist auch der Satz auf S. 125 falsch: „Also *lẹ-sap'ọ (5)* soll den ursprünglichen Stamm enthalten und *ma-rap'ọ (6)* den abgeänderten", und der folgende Satz beruht auf einer ganz argen Verkennung der Dinge: „Diese Auffassung zeigt wie sehr BLEEK, trotzdem er selber zugibt, daß dies nicht unbedenklich sei, dazu neigt, das Kafir als Maßstab anzuwenden und die dort vorkommenden Laute als die ursprünglichen darzustellen". Man halte daneben BLEEK's eigene Worte aus dem schon zitierten § 380 unmittelbar vor jener Stelle: „It need not to be remarked that the [Kafir by no means always exhibits a more original form of consonant], but not rarely a more modern one, effected by p a l a t a l i s a t i o n (von mir gesperrt! H.) or other phonetic influences", und man wird die Ungenauigkeit erkennen, mit der hier angeblich „kritisch" über frühere Auffassungen referiert wird. Durch wörtliche Zitierung eines Teiles des Satzes von BLEEK (es ist das oben von mir in eckige Klammern gesetzte Stück) wird der Anschein der Genauigkeit und Objektivität erweckt, aber der gerade für den vorliegenden Fall wichtigste Teil desselben Paragraphen (ich habe das Wort palatalisation gesperrt) wird unberücksichtigt gelassen.

Aus dem Angeführten ist klar, daß nicht nur die von E. gegebene Auslegung der BLEEK'schen Darstellung der Zuverlassigkeit ermangelt und falsch ist, sondern auch die von ihm hergestellte, angeblich weitergehende Beziehung zwischen der Terminologie BLEEK's und der meinigen durch nichts gerechtfertigt ist. Kein objektiver Leser kann die Gegensätzlichkeit von lauterhaltender und lautverändernder bezw. palatalisierender „Kraft" des *i*, wie E. tut, aus den Worten von BLEEK herauslesen.

Und auch die letzte Antithese (S. 126) ist irreführend: „lauterhaltende Funktion des vorhergehenden *i* f ü r f a s t a l l e F ä l l e" (von mir gesperrt! H.) bei mir und „verändernde Kraft des präfigierten *i*" bei MEINHOF. Bekanntlich läßt MEINHOF jedes „verändernde" vorhergehende *i* erst in den Stamm transponiert werden und macht

es dadurch zu einem nachfolgenden, während er das *i* der *i*-haltigen Nasalverbindungen gar nicht berücksichtigt. Meine Antithese aber lautet: In gewissen Fällen (keineswegs immer) wirkt vorausgehendes *i* erhaltend, nachfolgendes *i* aber verändernd auf einen ursprünglichen Explosivlaut (*Probleme,* S. 56, Z. 4—6). Und die phonetische Erklärung dazu findet sich S. 60, Z. 5—9: „Die Festhaltung des Verschlusses in gewissen Fällen nach vorausgehendem *i* wird anderseits sehr wohl verständlich aus der Erwägung der starken, einem Verschluß sehr nahe kommenden Engenbildung, welche zum *i* erforderlich ist".

Angesichts solcher Ungenauigkeiten, wie sie im Vorstehenden festgestellt sind, nimmt es kaum noch wunder, wenn E. S. 88 folgenden Satz aufstellt, der nicht nur falsch, sondern in sich widerspruchsvoll ist: „Man kann sicher dann mit einer *i*-Einwirkung rechnen, wenn der Stammanlaut verschieden ist, je nachdem er auf ein *i* oder auf andere Vokale folgt. So lautet im Pedi der Plural von *lẹ-šak'a (5)* "Kraal" *ma-rak'a (6)*[1] und daneben finden wir *mọ-rak'ọ (3)* "Mauer", pl. *mẹ-rak'ọ (4),* woraus hervorgeht, daß der Lautwechsel in Klasse 5 von dem *i* des *li*-Präfixes (Pedi *lẹ-*) herrührt". Jeder Unbefangene fragt da vergeblich: warum ist nach dem *lẹ- (5)* das *r*>*š* geworden, aber nach dem *mẹ- (4)* das *r* geblieben, obwohl beide Präfixe auf -*ẹ*<B. *i* ausgehen? Der Schluß auf das *i* des *li*-Präfixes (Pedi *lẹ-*) ist hiernach keineswegs sicher, denn dieses *i* unterscheidet sich phonetisch in keiner Weise von dem *i* des *mi*-Präfixes. Außerdem sagt E. eine Seite vorher, S. 87: „Wenn nun B. *-tìṅga* "Faden" zu P. *lẹ-šik'a (5)* wird, so werden wir nicht fehl gehen mit der Annahme, daß auch hier die Veränderung des *r*>*š* als Wirkung des folgenden *i* aufzufassen ist. Das vorhergehende (von mir gesperrt! H.) *ẹ*<*i* spielt in diesem Falle eine ganz passive Rolle".

Alles, was man aus den vier Beispielen auf S. 88 lernen kann, ist, daß in Kl. 5 nach dem *li*-Präfix eine Veränderung des Stammanlautes zu beobachten ist, deren letzte Ursache unbekannt ist, wie das ja E. S. 86 und 141 f. auch ruhig zugibt ganz in Übereinstimmung mit MEINHOF, *ZfE* X, S. 70: „ist nicht bekannt . . . . ., warum die Veränderung nur nach *li-*, nicht aber nach *ki-*, *mi-* eintritt".

Dementsprechend erklärt E. denn auch S. 86: „Auf eine Fest-

[1] Aber auch *ma-šak'a,* siehe S. 90 unten.

stellung muß allerdings gleich von vornherein hingewiesen werden, daß nämlich von den (S. 84) angeführten auf *-i* bezw. *-î* auslautenden Nominalpräfixen für die folgenden Untersuchungen nur das Präfix *li- (5)* in Betracht kommt“, und weiter unten: „Wenn also in der folgenden Arbeit von der Wirkung eines vorhergehenden *i* in bezug auf Nomina die Rede ist, so handelt es sich in jedem Falle um die Wirkung des *i* des Nominalpräfixes *li-* der Kl. 5“. Damit völlig übereinstimmend ist in dem aus meinen *Komorendialekten* zitierten Satz nur von dem *i* des Präfixes *li-* die Rede. Um so unverständlicher ist E.'s Einwendung gegen ihn S. 138: „Falls das vorhergehende *i* konservierend auf den folgenden Laut wirkt, so wäre zu erwarten, daß diese Eigenschaft des *i* sich dort besonders bemerkbar machen würde, wo das *i-* des Präfixes erhalten bleibt, z. B. Kl. 4 und Kl. 8. In Kl. 5, in welcher das Präfix meistens schwindet, sollte dagegen die Lautverschiebung kaum gehemmt werden; das Umgekehrte ist aber der Fall“. Was will E. damit sagen?

4. Die Tatsache, daß eine bestimmte Veränderung im Anlaut der Nomina Kl. 5 in den Komorensprachen zu beobachten ist, bestreitet E. nicht (vgl. S. 114 ff.). Auch das kann E. nicht leugnen, daß bei dieser „Veränderung“ als Entsprechung für Explosivlaute des Urbantu, die sonst in den Komorensprachen frikativ geworden sind, Explosivlaute auftreten. Oben auf Seite 4 und 5 habe ich dargelegt, daß es eine allgemein übliche und unmißverständliche Ausdrucksweise ist, den vorliegenden Tatbestand so zu formulieren: bei der zu beobachtenden Veränderung erscheinen Laute, in denen die Verschlußlautnatur der Grundlaute gegenüber der sonstigen „Verschiebung“ dieser Grundlaute zu Reibelauten erhalten oder konserviert ist. In diesem speziellen Sinne, in dem der Ausdruck „konservierend“ oder „erhaltend“ lediglich von mir *Probleme* S. 54 und 56 gebraucht ist, kann auch E. nichts gegen ihn einwenden. Es bliebe also noch die Möglichkeit, daß E. überhaupt nicht dem *i* die Urheberschaft an den zu beobachtenden „Veränderungen“ zuerkennen will. Aber das ist ja gerade der Gegenstand seiner Arbeit, zu zeigen, daß nicht irgendein anderer lautlicher Vorgang, sondern eben eine *i*-Wirkung diese Veränderungen verursacht. Trotzdem, sagt E., könne er meinen Ausführungen nicht zustimmen. Aber was er als Argument gegen mich anführt, sind Spekulationen über einen zu erwartenden Verlauf der „Lautverschiebung“, die nicht nur jeder Grundlage entbehren, wie er

selbst S. 141 unten eingesteht, warum nämlich gerade in Kl. 5 diese Veränderungen beobachtet werden, aber nicht in anderen, wie in Kl. 4 und 8, sondern auch zeigen, daß er die besondere Aufgabe der vergleichend-historischen Sprachbetrachtung verkennt. Sie will als vorhanden festgestellte Formen mit andern, ebenfalls vorhandenen und etymologisch mit ihnen in Zusammenhang stehenden in Beziehung setzen und damit „erklären". Diese „Erklärung" ist aber nicht schon mit der Feststellung der etymologischen Zusammengehörigkeit gegeben, sondern ist erst abgeschlossen, wenn es gelungen ist, die besondere Art des Zustandekommens der lautlichen Verschiedenheiten nach allgemein anerkannten Gesichtspunkten einheitlich oder, wie man auch sagen kann, gesetzmäßig zu veranschaulichen. Unter diesem Gesichtspunkt habe ich in die Betrachtung der *i*-Wirkungen auch bereits die gleichartigen „Veränderungen", die sich nach den Nominalpräfixen Kl. 9 und 10 finden, mit einbezogen, die E. noch ausschließt, ohne dieses sachlich zu begründen. Denn auch bei diesen geht ein etymologisch nachweisbares *i* dem Stammanlaut vorher. Und auch bei diesen ist die Verschlußlautnatur der ursprünglichen Explosivlaute meist erhalten, obwohl der etymologisch nachweisbare Vokal *i* fast nie mehr erhalten ist. Was beweisen gegenüber solchen unbezweifelbaren Tatsachen E.'s Spekulationen über einen „zu erwartenden Verlauf der Lautverschiebung"?

Ich wiederhole: die Verallgemeinerung und Umdeutung des von mir in speziellem und genau bestimmtem Sinne gebrauchten Ausdruckes „erhaltend" oder „konservierend" ist unkritisch. Indem E. meine Auffassung ablehnt, lehnt er im Grunde seine eigene These ab und bewegt sich damit in einem seltsamen Widerspruch. Mit seiner Spekulation über einen zu erwartenden Verlauf der Lautverschiebung verläßt er den der historischen Wissenschaft gesetzten engen Rahmen des Tatsächlichen und trägt Unklarheit in die Erörterung anstatt eine zureichende „Erklärung" zu liefern.

5. Der zweite Einwand, den E. S. 139 gegen mich erhebt: „Die Laute, welche wir nach dem *li*-Präfix in den verschiedenen Sprachen finden, sind untereinander und von den durch HEEPE vorgeschlagenen Grundkonsonanten sehr verschieden" (folgen Beispiele zu B. *k*) ist nicht glücklicher als der erste. Auch hier muß man erst suchen, gegen welche Annahme er sich eigentlich richtet, und auch hier findet man dann, daß sich dieser Einwand gar nicht gegen eine Be-

hauptung von mir wendet, sondern gegen eine falsche Auffassung oder ein falsches Verständnis meines Ausdruckes „erhaltend" oder „konservierend", an dem aber nur E. schuld ist, in seiner Neigung zu Mißverständnissen und Abweichungen von dem objektiven Sachverhalt, deren es, wie ich nun schon an zahlreichen Beispielen nachgewiesen habe, in seiner Arbeit nicht wenige gibt.

Wie bekannt, weiche ich in der Ansetzung eines B. *k* weder von MEINHOF noch von BLEEK ab. Hier herrscht bei allen Bantuisten Übereinstimmung. In den von E. angezogenen vier Sprachen finden wir nun in den angeführten acht Formen des Singulars und Plurals nach Kl. 5 und 6 nur Explosivlaute, aber keine Frikativlaute. Wie ein auch nur flüchtiger Einblick in meine hierhergehörigen Ausführungen in meinen *Komorendialekten* und in meinen *Problemen* lehrt, handelte es sich für mich immer nur um den Gegensatz „Erhaltung der Explosivlaute" oder „Veränderung zu Frikativlauten", und zwar war für mich diese Antithese deshalb von Wichtigkeit, weil ich über die Berechtigung der Annahme ursprünglicher Frikativlaute durch MEINHOF ins klare kommen wollte. Wie jedermann meinen Darlegungen unmißverständlich entnehmen kann, bin ich der Ansicht, daß die Annahme ursprünglicher Frikativlaute durch MEINHOF den Tatsachen Zwang antut, während die Annahme ursprünglich stimmhafter Explosivlaute an Stelle der Frikativlaute ein einfacheres und leichteres Verständnis der lautlichen Vorgänge ermöglicht. Aber diese Frage betrachtet E. ja nach S. 83 als außerhalb des Rahmens seiner Arbeit liegend. Ich muß also annehmen, daß E. mich dahin verstanden hat, nach dem Präfix *li-* erschienen jeweils und in allen Bantusprachen die von MEINHOF aufgestellten Urbantulaute in ihrer ursprünglichen Form. Dann hätte sein Einwand 2 wenigstens einen Sinn. Denn als Singularformen erscheinen folgende Variationen eines *k:* dreimal ein aspiriertes *kh,* von denen eines außerdem palatalisiert ist *(k'h)* und einmal ein stimmhaftes *g*. Im Plural erscheint dreimal ein einfaches *k* und einmal ein aspiriertes *kh*. E. hat keine Stelle aus meinen Schriften angeführt, aus denen er eine solche Auffassung des Ausdrucks erhaltend bezw. konservierend im Sinne von „Erhaltung eines Urbantulautes in seiner ursprünglichen Form" belegen könnte und er wird auch keine finden. Damit wäre klar gestellt, daß auch dieser zweite Einwand den Kern der Sache nicht trifft, was ja auch verwunderlich wäre, da E. nur meinen Standpunkt in dieser Frage gegenüber MEINHOF vertritt.

6. Der dritte Einwand E.'s lautet: „Im Venda, im Hehe und Ilamba ist sicher das *i* des Präfixes *li-* geschwunden, weil es in den Stamm transponiert wurde; wahrscheinlich hat überall eine ähnliche Entwicklung stattgefunden. Das *i* hat die Laute verändert und nicht erhalten“. Beginne ich mit dem Schlußsatze, so kann ich nur sagen, ich habe gegen eine solche Formulierung nichts einzuwenden; denn es ist ja nicht gesagt, welche oder was für Laute „verändert und nicht erhalten“ werden. Um es auch hier noch einmal zu wiederholen, meine Antithese bezieht sich nur auf den Wechsel von Explosiv- und Frikativlauten im besonderen, dagegen nicht auf die Erhaltung oder Veränderung von ursprünglichen Lauten in ihrer ursprünglichen Form im allgemeinen. Auch gegen die Transposition des *i* in den Stamm habe ich da, wo sie nachweisbar ist, nichts einzuwenden. Aber daraus, daß sie in einer oder in drei Bantusprachen nachzuweisen ist, folgt noch keineswegs, daß sie in sämtlichen Bantusprachen notwendigerweise stattgefunden haben muß. Ich gebe gern die Möglichkeit zu, mit ihr auch in andern Bantusprachen zu rechnen; und schließlich ist ja die Wahrscheinlichkeit in solchen Fragen nur ein anderer Ausdruck für eine günstige Einstellung zu der Annahme der Möglichkeit einer solchen weiteren Verbreitung der Transposition. Ausdrücklich habe ich *Probleme* S. 55/56 erklärt: „Daß ein vorhergehendes *i* durch Transposition in den Stamm auch ein nachfolgendes werden kann, hat MEINHOF z. B. bei Venda *fumi*<B. *ili-kumi* nachgewiesen. Dagegen halte ich es in den Grundriß[2] (siehe Anm. S. 3) S. 36 aufgeführten Fällen nicht für zweckmäßig, mit einer Transposition zu rechnen“. Zu diesen Fällen gehören aber die von E. angezogenen Sprachen Hehe und Ilamba nicht. Was aber die Komorensprachen anbetrifft, auf die sich doch allein der von E. angezogene und abgelehnte Satz S. 138 bezieht, so erklärt E. selbst S. 142: „Ernste Bedenken gegen die Erklärung des Lautwandels durch Transposition des *i* erregen nur die Formen der fünften Klasse im Sotho und in den Komorensprachen. In den letzteren finden wir das *li*-Präfix sehr häufig erhalten, und im Sotho ist dies sogar regelmäßig der Fall“. Ich sehe nicht, inwiefern dieser dritte Einwand bei so weitgehender Übereinstimmung der Anschauungen ein wirklicher Einwand gegen irgendeine meiner Behauptungen hinsichtlich des Komoro sein soll. Hervorheben möchte ich aber auch an dieser Stelle noch einmal, daß die beiden Stellen meiner *Probleme* S. 54,

Z. 20 ff. und S. 56, Z. 4 ff. sich ganz zweifellos, wie ausdrücklich bemerkt ist, nur auf die von der Annahme ursprünglicher stimmhaften Explosiv- statt Frikativlaute ausgehende Betrachtung beziehen. Auch in diesem genau bezeichneten Falle ist immer nur von dem speziellen Gegensatz der Erhaltung der explosiven Natur der Laute gegenüber einer sonst eintretenden frikativen Natur, niemals aber von der Erhaltung oder Konservierung der angenommenen Grundlaute in ihrer Ursprünglichkeit im allgemeinen die Rede.

An zahlreichen Stellen meiner *Probleme* habe ich mich übrigens der Ausdrucksweise „Veränderungen durch *i*“ oder „*i*-Einflüsse“ bedient; um nur einige zu nennen: S. 49, Z. 14, 20, 29, 35, 40; S. 50, Z. 2; S. 51, Z. 7; S. 53, Z. 41, 44 ff.; Z. 54, Z. 1, 2 usw.

Die für das Bantu unbestreitbare Tatsache, daß die „frikativen Laute unter dem Einfluß eines Vokals explosiv werden“ oder „daß die Verbindung mit Vokalen und Semivokalen nicht selten die Wirkung hat, daß Laute explosiv bleiben, die sonst durch Lautverschiebung frikativ geworden wären“ in dieser doppelten Gestalt, einmal der von E. gebilligten und dann in der von ihm getadelten Formulierung findet sich schon bei MEINHOF verzeichnet, wie ich nicht versäumt habe, *Probleme* S. 53, Z. 32 ff. anzuführen. Und auch E. selbst bedient sich der bei mir getadelten Ausdrucksweise S. 135: „so verändert sich der Anlaut nach den Präfixen 3, 4, 6, 9 und 10, während er nach dem Präfix 5 erhalten bleibt“, obwohl sie zu dem Thema seiner Arbeit im Widerspruch steht.

7. E. stützt S. 85 seine Ablehnung einer *i*-Wirkung bei den *i*-haltigen Nasalverbindungen auf die Gleichartigkeit der bei diesen zu beobachtenden Lautveränderungen mit den von MEINHOF stets davon getrennten Nasalverbindungen, für die ein *i* etymologisch nicht nachweisbar ist. Ich habe diese Auffassung bereits *Probleme* S. 48 f. behandelt und abgelehnt. Es wäre E.'s Aufgabe gewesen, meine dort angeführten Gründe sachlich zu widerlegen, anstatt nur zu erklären, diese Frage der *i*-Wirkung bei den *i*-haltigen Nasalverbindungen sei zu verneinen. Unbekümmert spricht E. in seiner Arbeit nebeneinander von *i*-haltigen Nasalverbindungen und *i*-haltigen Lauten, behauptet aber nur bei diesen eine *i*-Wirkung und lehnt sie bei jenen ab: für jene vgl.

S. 92: „Das Reflexivpräfix des Sotho bewirkt eine ganz regelmäßige Veränderung des folgenden Konsonanten, und zwar wird

der Verbanlaut ebenso abgeändert, wie sonst durch eine *i*-haltige Nasalverbindung";

S. 126: „Trotzdem er hier zugibt, daß tatsächlich keine Spuren eines solchen ursprünglichen Nasals vorhanden sind, behandelt er (d. i. BLEEK! H.) das Reflexivpronomen *i*- mit der *i*-haltigen Nasalverbindung zusammen";

S. 135: „Das auslautende *n* des Präfixes *in*- will er (d. i. MEINHOF! H.) verantwortlich machen für die Lautveränderung, welche er für dieselbe hält, wie sie sonst durch eine *i*-haltige Nasalverbindung hervorgerufen wird";

für diese

S. 118: „Wenn nämlich ein Lokativpräfix vor einen *i*-haltigen Stammanlaut tritt, so bleibt der ursprüngliche Stamm mit präfigiertem *i*-erhalten" (im Ilamba);

S. 141: „Jedenfalls ist hiernach das Ganda *kk* als *i*-haltig anzusehen".

E. meint S. 85 allen Ernstes: „Gegen eine solche Annahme spricht ferner die Tatsache, daß in einigen Sprachen, z. B. im Thonga, die *mu-(3)* und *ni-(9)*Verbindungen die gleichen Lautveränderungen hervorrufen". Es fragt sich indessen sehr, ob es etwas gegen meine Auffassung beweist, wenn ein in der großen Mehrzahl der Bantusprachen zweifellos nachweisbarer, wesentlicher Unterschied zwischen den *mu*- und *ni*- oder *u*- und *i*-haltigen Nasalverbindungen in einer oder auch mehreren Sprachen verwischt erscheint. Das Beispiel des Thonga beweist in diesem Falle um so weniger, als E. selbst S. 101 feststellt, daß ein regelmäßiger *i*-Einfluß im Thonga nicht zu beobachten ist: „Aus der kleinen Zahl der Beispiele geht schon hervor, daß der Vorgang hier nicht die Regel bildet". Leider habe ich JUNOD's *Elementary Grammar* nicht zur Hand. Aber schon aus dem *Pocket Dictionary* von CHATELAIN S. 23—25 ist ersichtlich, daß das *mu*-Präfix Kl. 1 und 3 in zahlreichen Fällen unverändert erhalten ist, während das *ni*-Präfix Kl. 9 den Vokal niemals bewahrt hat. Aber auch wenn im Schriftbild die Formen der Nasalverbindungen in weitem Umfange übereinstimmen, müßte immer erst noch festgestellt werden, wie es sich mit der Silbigkeit des Nasals verhält. Ich habe in den *Problemen* darauf aufmerksam gemacht, daß ein sehr wesentlicher Unterschied der beiden Nasalverbindungen der ist, daß der Nasal der einen *(mu-)* meist silbisch, der der anderen *(ni-)* meist unsilbisch ist (vgl. *ZDMG* 1920, S. 50f., 453). Aus der Vorlage ist hierüber

nichts zu entnehmen. Endlich übersieht E. bei seiner Neigung zu unzulässigen Verallgemeinerungen völlig, daß ich in meiner Darstellung nur einen ganz bestimmten Lautwandel, nämlich den Wechsel von Explosiv- und Frikativlauten bei den ursprünglichen Explosiv- und Frikativlauten MEINHOF's mit der *i*-Wirkung in Verbindung gebracht habe und daß ich die Möglichkeit von Nasalwirkungen, die dann in beiden Fällen die gleichen sein könnten, ausdrücklich zugegeben habe (vgl. *ZDMG* 1920, S. 51 f., S. 451). E. führt keine Formen aus dem Thonga an, aus denen er den Beweis gegen die *i*-Wirkungen bei den *i*-haltigen Nasalverbindungen führen will; vielleicht holt er das einmal nach. Wie auch immer sein Ergebnis ausfallen wird, die Trennung der *u*- und *i*-haltigen Nasalverbindungen gehört schon seit BLEEK zu den unverbruchlichsten Voraussetzungen fur jede wissenschaftliche Behandlung der Bantusprachen, die durch einzelsprachliche Ausnahmen nicht schon beseitigt werden können (vgl. unten S. 25 ff.).

8. Wie steht nun das Problem der *i*-Wirkungen bei den *i*-haltigen Nasalverbindungen?

Wie ich *Probleme* S. 48 f. ausgeführt habe, ist nach MEINHOF ein „phonetischer" Unterschied zwischen den einzelsprachlichen Entsprechungen fur *i*-haltige Nasalverbindungen und für solche ohne etymologisch nachweisbaren Vokal nicht festzustellen. Dieser Tatsache stimmt auch E. S. 85 zu. Während MEINHOF als gewissenhafter Forscher, dem wir die Feststellung der *i*-Haltigkeit erst verdanken, bislang an der etymologischen Trennung dieser „phonetisch" gleichen Formen festgehalten hat, habe ich a. a. O. eben aus dieser „phonetischen" Gleichheit die „etymologische" Gleichung vollzogen und mich dabei auch auf die vielleicht irrtümliche, aber noch 1910 von MEINHOF gegebene Auffassung der Entstehung des Wortstammes *-ntu* im Zusammenhang mit der auch von E. zu Anfang seiner Arbeit zitierten Grundregel über die Zusammensetzung einer Bantusilbe berufen konnen. So kommen ja doch alle unsere „etymologischen" Nachweisungen zustande, wenn es sich um stark abgeschliffene Formen handelt. Die „phonetische" Beobachtung ist die Hauptgrundlage für die Etymologie, wenn auch nicht die einzige. Ich habe aber diese Folgerung nicht gezogen, um nachzuweisen, wie die Nasalverbindungen ohne „etymologisch" nachweisbaren Vokal in zahlreichen Bantustämmen entstanden sein können oder mussen — diese Frage hat mich in diesem Zusammenhang nicht interessiert — sondern

um deutlich zu machen, daß man dem zur Verfügung stehenden phonetischen Beobachtungsmaterial keinen Zwang anzutun braucht, wenn man von der von BLEEK bis MEINHOF behaupteten, unbedingten Nasalwirkung, deren Möglichkeit in der bisher angenommenen Weise ich ausdrücklich zugegeben habe, einmal glaubt absehen zu sollen. Zu diesem Versuch, den bisher von allen Bantuisten starr auf den Nasal gerichteten Blick eben von diesem Nasal auf das folgende „etymologische" *i* abzulenken, zwingt doch geradezu die auch von E. S. 139 zugegebene „häufige Übereinstimmung der Wirkung eines vorhergehenden *i* mit der Nasalwirkung, welche von dem Präfix *ni-* (*9*) ausgeht". Um es schematisch auszudrücken: nennen wir die Entsprechungen der Nasalverbindungen ohne bisher nachgewiesenen Vokal A), die der *i*-haltigen Nasalverbindungen B) und die der *i*-Wirkungen C), so behauptet E. mit MEINHOF und mir eine ständige „phonetische" Gleichheit zwischen A und B, und eine „häufige Übereinstimmung" (S. 139) ebenfalls „phonetischer" Art zwischen B und C. MEINHOF hat, wie andere vor ihm, aus der phonetischen Gleichheit von B und C „etymologisch" auf einen latenten Nasal geschlossen, den E. nach meinem Vorgang ablehnt, obwohl er diese Gefolgschaft verschweigt. Solange MEINHOF (übrigens mit BLEEK und TORREND) aus der „phonetischen" Übereinstimmung von B und C heraus auf einen Nasal bei C fahndete, weil er ihn bei B als alleinige Ursache anerkannte, war es unlogisch von ihm, nicht auch bei A und B einen „etymologischen" Ausgleich nach der andern Seite, nämlich mit Rücksicht auf das *i* zu vollziehen. Er will eben das *i*, das er in C nicht bestreiten konnte, in B selbst postuliert hat, nicht sehen. Er hat sich und seine Anhänger blind gemacht. Inzwischen ist E. hinsichtlich der phonetischen Wirkung des auch von MEINHOF etymologisch nie bestrittenen *i* in C sehend geworden und kann sich freuen bei dieser Hellsichtigkeit MEINHOF in seiner Gefolgschaft zu haben. E. könnte nun folgern: da das auf der „phonetischen" Gleichheit von B und C fußende „etymologische" Suchen nach einem Nasal sich als ein Irrweg erwiesen hat, so wird auch die „etymologische" Gleichsetzung der beiden „phonetisch" gleichen A und B hinsichtlich des für B „etymologisch" nicht bestrittenen, aber in seiner „phonetischen" Wirkung gegenüber dem *u-* der *u*-haltigen Nasalverbindung gänzlich unbeachtet gelassenen *i* und seiner nunmehr behaupteten Verursachung bestimmter Lautveränderungen an Stelle

bisheriger Nasalwirkung falsch sein. Ich weiß nicht, ob E. je solchen Überlegungen nachgegangen ist, kann es aber kaum glauben, da er gar nichts zur Begründung seiner ablehnenden Stellungnahme sagt, was in diesem Zusammenhange stichhaltig sein könnte. Das letzte Wort über die etymologische Bewertung der Fälle in A ist noch nicht gesprochen. Diese Frage steht aber auch gar nicht im Mittelpunkt der Diskussion. Tatsache bleibt vor der Hand, daß ein Vokal in den Fällen von A bisher etymologisch nicht nachgewiesen ist, sondern nur aus der phonetischen Gleichheit von B und A vermutet werden kann, was bekanntlich zu einem etymologischen Beweis nicht ausreicht.

Aber in einem beliebigen Falle der auch von E. beobachteten „häufigen Übereinstimmung" phonetischer Art zwischen B und C findet doch bei der ständigen „phonetischen" Gleichheit von A und B nunmehr eine „phonetische" Gleichheit zwischen A, B und C für diesen Fall statt. Nun hat sich E. im Fall C zugleich mit MEINHOF zu einer *i*-Wirkung, wie ich sie bereits in meiner Dissertation behauptet habe, bekannt, wenn es auch scheint, als ob er etwas absolut Neues brächte. Er stützt die Behauptung einer *i*-Wirkung auf die Tatsache eines „etymologisch" nachweisbaren *i*. Diese gleiche Tatsache der „etymologischen" Nachweisbarkeit eines *i* steht für B außer Zweifel; dazu kommt die phonetische Gleichheit der Entsprechungen. Ich sehe angesichts eines solchen Befundes keine sachliche Begründung für eine Ablehnung von *i*-Wirkungen im Falle B, solange man sich nicht zu der Übertreibung oder Verallgemeinerung hinreißen läßt, die bei mir in keiner Weise zu belegen ist, daß sämtliche Lautveränderungen, die im Zusammenhange mit *i*-haltigen Nasalverbindungen zu beobachten sind, auf Einfluß lediglich dieses *i* zurückzuführen seien. Noch weniger aber kann man überhaupt die Diskussionsfähigkeit dieser nach sprachwissenschaftlicher Methode absolut sicheren These in Frage stellen, wie das in der Arbeit von E. durch Ausschließung der Erörterung der *i*-haltigen Nasalverbindungen geschehen ist, bei denen doch zweifellos ein *i* dem Konsonanten vorhergeht und eine bestimmte Wirkung ausübt, wie schon die Benennung *i*-haltig gegenüber den *u*-haltigen Nasalverbindungen nahelegt.

9. Diese merkwürdige Ablehnung phonetischer Wirkungen eines etymologisch nachweisbaren Lautes im einen Falle und Anerkennung

gleichartiger Wirkung desselben Lautes im andern Falle beruhrt um so merkwürdiger, als E. angeblich mit MEINHOF die „etymologisch gedachte oder gemeinte“ Betrachtung der Vorgänge besonders gepflegt zu haben glaubt, vgl.

S. 82: „der Terminus “Palatalisation” ist deshalb auch von MEINHOF nicht phonetisch, sondern etymologisch gemeint. Die Problemstellung ist auch hier etymologisch gedacht“;

S. 138: „MEINHOF andererseits sucht die Probleme etymologisch zu lösen und tritt erst dann in die Erörterung der phonetischen Vorgänge ein“;

S. 148: „der etymologische Nachweis eines *n*, den MEINHOF versucht hat, ist meines Erachtens nicht zu erbringen“; ... „damit ist diese Frage nicht nur vom phonetischen Standpunkt aus beantwortet, sondern diese Darstellung wird auch dem etymologischen Tatbestand, der eine Urform *γî-* verlangt, gerecht“.

E. gibt die stellenweise phonetische Gleichheit von Nasalwirkungen in seinem Sinne und *i*-Wirkungen in seinem Sinne zu, anerkennt auch die „etymologische“ Berechtigung der „*i*-haltigen“ Nasalverbindungen, aber lehnt die Verwertung dieses „etymologisch“ nachweisbaren *i*-Elementes für die Erklärung der zu beobachtenden Lautveränderungen rundweg ab. Er beweist dadurch, daß er in diesem wichtigsten Punkte seiner ganzen Arbeit wohl nicht mit „eigenen Gedanken“ arbeitet (s. Überschrift zu Abschnitt D seiner Arbeit S. 139 ff), sondern daß er mit Begriffen und Gedankengängen operiert, deren Tragweite er nicht übersieht, die er also allem Anschein nach nicht selbst gefunden, sondern von irgendwelcher Seite übernommen hat, ohne sie selbständig durchdacht zu haben. Es ist bedauerlich, daß er uns die wirkliche Quelle seiner Gedankenführung nicht angegeben hat.

E. schreibt S. 141: „Wenn daher dieselben Laute (gemeint ist wie nach *γi-!* H.) sich auch nach dem Prafix *li- (5)* zeigen, so liegt kein Grund vor, eine andere Ursache als das *i* hierfür haftbar zu machen“. In meiner Dissertation von 1914 habe ich S. 31 gesagt: „Daß wir aber besser tun, zur Erklarung dieses Vorganges von der besonderen Natur des dem *i* etwa ursprünglich vorausgehenden Konsonanten abzusehen, zeigen folgende drei Verbstämme, die auch in den Komorensprachen den explosiven Anlaut bewahrt haben und von MEINHOF für das Urbantu mit vorhergehendem *i* oder folgendem *γ* angesetzt sind: B. *γi-kuta* usw.“

Bei der Behandlung des Reflexivpronomens im Sotho S. 145 schreibt E.: „In meiner Besprechung von MEINHOF's Erklärung für den Lautwechsel nach dem Reflexivpronomen im Sotho habe ich mich darauf beschränkt nachzuweisen, daß nicht ein latenter Nasal der Urheber des Wechsels wäre. Wenn nun aber keine Nasalwirkung vorliegt und auch ENDEMANN's Theorie von dem Aufsaugen des *l* in den Anlaut des Stammes unrichtig ist, so können wir die Ursache des Wandels nur in dem *i*- selber suchen". In meinen *Problemen* habe ich *ZDMG* 1920, S. 53 auch diese Frage behandelt und „als das stärkste Argument gegen die bisherige Betrachtungsweise" bezeichnet. Ich schließe dort meine Ausführungen mit dem Satze (Z. 39 ff.): „Wer den bisherigen Ausführungen zustimmend gefolgt ist, wird mir auch darin beipflichten, daß die Gleichheit der durch das reflexive *i* und das *ni*-Präfix bedingten Lautveränderungen nichts mit einem Nasal zu tun hat, sondern durch den in beiden Fällen vorliegenden *i*-Vokal verursacht ist".

Was hat es nun mit der von E. stark betonten Unterscheidung von „etymologisch" und „phonetisch" auf sich und wie ist die von MEINHOF übernommene Bezeichnung „Palatalisation" in ihrer Umgrenzung durch E. zu beurteilen?

10. Der Ausdruck „Palatalisation" kommt, soweit ich sehe, bei MEINHOF nicht schon in der ersten Auflage seines Grundrisses vor, wie E. S. 81 und 82 behauptet. Er spricht dort vielmehr von „Palatalisierung" S. 11, 27, 50, 91, 108, 131, 148. In der zweiten Auflage ist der Ausdruck im allgemeinen gegenüber den Stellen in der ersten Auflage gestrichen. Stehen geblieben ist er einmal im Herero S. 141 und neu hinzugefügt ebenfalls einmal im Duala S. 152 bei *ndjo* „Panter" aus B. *ngwe*. Der neue Ausdruck „Palatalisation" erscheint zweimal, S. 98 im Suaheli und S. 123 im Herero. Dagegen fehlt er, wo man ihn nach E.'s Darstellung hätte erwarten können S. 16 bei Nr. 10, S. 54 bei Nr 29b und S. 69 beim Pedi. Aber auch an den beiden Stellen, wo er sich findet, bildet er kaum mehr als eine Überschrift. S. 98 heißt es im Suaheli: „Palatalisation in Kl. 5 der Nomina habe ich nicht feststellen können" und beim Herero S. 123 ist von Kl. 5 überhaupt nicht die Rede. Was ihn zur Ausmerzung des Ausdrucks „Palatalisierung" veranlaßt hat, hat er nicht gesagt: um so mehr verdient es Beachtung, wenn jetzt eine Arbeit von einem seiner Schüler erscheint, die Palatalisationserscheinungen zum Gegen-

stand nimmt. Den Ausdruckswechsel „Palatalisation“ statt „Palatalisierung“ hat MEINHOF in seiner Vendastudie vorgenommen; dort sagt er *ZDMG* 1901, S. 630 (S.-A. 24): „Da die Veränderung durch die Palatalis *y* verursacht wurde, nannte ich sie Palatalisation“ unter gleichzeitiger Bezugnahme auf S. 50 des Grundrisses. Es ist also tatsächlich nur ein Ausdruckswechsel und kein Bedeutungswechsel, den er vollzieht. Aus den angeführten Stellen ist ersichtlich, daß MEINHOF den Ausdruck „Palatalisierung“ und „palatalisiert“ für jede Art von Palatalisationserscheinung, sei sie nun verursacht durch einen vorangehenden oder folgenden Laut, gebraucht. Auch wendet er ihn ebensowohl in rein phonetischem Sinne als in speziell etymologischer Beschränkung wie z. B. im Venda an. Das zeigen folgende Stellen aus seinem Grundriß, S. 11, Nr. 15: „Das Eintreten der Semivokales nach den Konsonanten läßt sich oft etymologisch erklären. Es kehren aber in allen Sprachen Fälle wieder, wo ohne bisher nachzuweisende Veranlassung ein Konsonant mit der Semivokalis *y* auftritt, während er in andern Sprachen rein erhalten ist. Hier liegt also ein Fall von scheinbar willkürlicher Palatalisierung vor“. S. 108f.: „Die Palatalisierung ist im Duala ihre eigenen Wege gegangen . . . ist die etymologische Untersuchung oft hoffnungslos“, S. 91 (Herero): „. . . daß Konsonanten, die im Osten durch Palatalisierung zu Mischlauten geworden sind, rein erhalten sind, während umgekehrt hier Konsonanten palatalisiert werden, die im Osten rein erhalten sind“. Die Beschränkung des Begriffes „Palatalisation“ auf „den durch ein vorhergehendes *i* bewirkten Lautwandel“ (S. 81) in der Arbeit von E. kann also nicht schon auf die erste Auflage von MEINHOF's Grundriß zurückgeführt werden; am allerwenigsten mit dem dort angegebenen Grunde: weil „als Urheber der Veränderungen an einem folgenden Konsonanten von den Vokalen fast nur das *i* in Betracht kommt“, denn noch im Jahre 1920 hat MEINHOF sich sehr scharf gegen die jetzt hier vorgetragenen *i*-Wirkungen ausgesprochen (*ZfE* X 75 ff.).

S. 75: „H. glaubt nun, einen ganz neuen Gesichtspunkt für die Beurteilung des Bantu gefunden zu haben, nämlich, daß alle Lautgesetze allein auf das *i* zurückzuführen sind.“

S. 76: „alles zuliebe seiner Theorie, daß nur *i* Veränderungen hervorruft.“ (Man beachte den Ausdruck „Veränderungen“!)

S. 77: „Es erklärt gar nichts, wenn er einen allgemeinen Satz auf-

stellt, wie den, daß nur das *i* die Konsonanten verändert, denn dieser Satz ist falsch, und es ist nicht unsere Aufgabe mit Universalrezepten das Verständnis aller phonetischen Vorgänge zu suchen . . . ." (Man beachte den Ausdruck „verändert"!)

Auch die Behauptung von E. S. 82: „der Terminus "Palatalisation" ist deshalb von MEINHOF nicht phonetisch, sondern etymologisch gemeint", weil „in vielen Fallen bei den durch ein vorhergehendes *i* bewirkten Konsonantenveränderungen eine phonetisch erkennbare Palatalwirkung nicht vorhanden ist", ist dahin einzuschränken und zu berichtigen, daß MEINHOF allerdings in seiner Vendastudie den Ausdruck Palatalisation für das Stimmhaftwerden gewisser Laute, den sonst auch „unechten Lautwechsel" genannten Vorgang gebraucht hat und daß er in einem solchen Falle nur etymologisch zu verstehen ist, daß aber natürlich, wie auch oben gezeigt, MEINHOF wie jeder andere von dem allgemein üblichen Ausdruck im phonetischen Sinne ausgegangen ist. Ob es sich einbürgern wird, in der Bantuistik in Zukunft von Palatalisation nicht im allgemeinen phonetischen Sinne, sondern in ganz speziell beschränktem etymologischen Sinne zu sprechen, wie E. vorschlägt, ist zum mindesten zweifelhaft. Übrigens ist E. seiner Erklärung S. 82: „Es wird also der Ausdruck "Palatalisation" im folgenden nur in diesem besonderen Sinne gebraucht" nicht immer treu geblieben, wie z. B. folgende Stellen zeigen: S. 88 „Da der Wechsel *lẹ-họmẹ* > *lẹ-šọmẹ* auf Palatalisation des Stammanlautes hindeutet . . .", S. 143 „wie der palatalisierte Anlaut . . . phonetisch zustande kam", „den Formen sieht man ohne weiteres an, daß sie durch Palatalisierung entstanden sind".

Obwohl E. S. 82 ankündigt, seine Schrift solle „eine Erklärung für den jeweils sich ergebenden Konsonantenwechsel anstreben", und hinzufügt: „Die Problemstellung ist auch hier etymologisch gedacht", begegnet man allenthalben in seiner Schrift rein phonetischen Erörterungen und Erklarungsversuchen; oder sind etwa die Transposition und Dissimilation, das Stimmhaft- und Stimmloswerden, sowie das Explosivwerden und die Verstärkung etymologische Ausdrücke? Auf der einen Seite erfahren wir, daß „Dissimilation wesentlich für die Gestaltung der palatalisierten Laute" in gewissen Sprachen sei (S. 144) oder „daß das Wesen der Palatalisation auf der Transposition des vorhergehenden *i* in den Stamm beruhe" (S. 133); anderseits heißt es S. 144, die Palatalisation zeige sich z. B. in den Komoren-

sprachen „nur noch darin, daß der ursprüngliche explosive Anlaut aspiriert wird“. E. wagt sich S. 140 so wenig wie S. 144 eindeutig für Dissimilation zu entscheiden: „Ob der explosive Anlaut im Kom. *thai* “Zweig”, pl. *ma-rai (6)* (B. *-tavi*) erst sekundär aus Dissimilationsgründen entstanden ist, oder ob er als ursprüngliches noch nicht von der Lautverschiebung berührtes *t* aufzufassen ist, lasse ich dahingestellt sein“; „. . . es ist kaum denkbar, daß ein Kom. *h* < B. *k* stets bei der Dissimilation den ursprünglichen *k*-Laut annehmen müßte. Ich sehe deshalb davon ab, nach einer Antwort auf diese Frage zu suchen“.

Gerade die in diesen Worten zum Ausdruck kommenden Schwierigkeiten der bisherigen Methode der Erklärung haben mich bei meiner Untersuchung der Komorensprachen veranlaßt, neue Wege zu suchen, und es wäre für den Fortschritt der Wissenschaft zweckmäßiger gewesen, wenn E. sich mit den neuen Vorschlägen auseinandergesetzt hätte, anstatt sie ohne sachliche Begründung abzulehnen. Die S. 82 formulierte Aufgabe der Arbeit, „eine Erklärung für den sich jeweils ergebenden Konsonantenwechsel“ zu bringen, ist jedenfalls als gescheitert zu betrachten. E. hat nirgends auch nur die leiseste Andeutung einer Erklarung gegeben, warum im Venda und Schona aus stimmlosen Explosivlauten stimmhafte werden, während z. B. im Pongwe aus stimmhaften Lauten stimmlose entstehen, angeblich unter den gleichen etymologischen Bedingungen. Der Vorgang der Transposition und Dissimilation von Lauten war auch schon vor MEINHOF im Bantu bekannt. Zur restlosen phonetischen Erklärung der in diesen Zusammenhang gehörigen Erscheinungen reichen sie leider nicht aus; das hat E. sehr wohl empfunden und darum seine Zuflucht zur „etymologischen Palatalisation“ genommen. Aber die Schwierigkeiten hat er damit noch nicht überwunden. Und die „etymologische“ Behauptung, daß im Stammanlaut der Nomina von Kl. 5 bestimmte Veränderungen in bestimmten Sprachen vor sich gehen, ebenso wie beim Reflexivpronomen im Sotho und bei einem anderen Verbalprafix in zahlreichen Sprachen, war schon vor E. unbestritten. Wenn E. an Stelle von Nasalwirkungen *i*-Wirkungen treten laßt, so ist das ein Wechsel der phonetischen Erklärung. Denn niemals war in den hierhergehörigen Fallen ein Nasal etymologisch nachgewiesen worden. Diese neue Erklärung stammt aber nicht von E., sondern ist schon lange vor ihm im Jahre 1913 von mir gegeben worden, und 1914 und 1920 veröffentlicht.

Soweit ich sehe, ist der Gedanke, eine „phonetische“ und „etymologische“ Darlegung zu unterscheiden und diese Unterscheidung aggressiv oder defensiv gegen mich ins Feld zu führen, zuerst in MEINHOF's ablehnender Besprechung meiner Arbeiten (*ZfE.* X, S. 74. „H. ist hier dem Irrtum verfallen, daß er meine phonetische und meine etymologische Darlegung für zwei gewissermaßen zur Auswahl gestellte Theorien angesehen hat...“) in Erscheinung getreten. Ich habe darauf *ZDMG* 1920, S. 454, Nr. 17 bereits geantwortet und nachgewiesen, daß tatsächlich zwei „phonetische“ Darlegungen hinsichtlich der schweren Vokale bei MEINHOF zu belegen sind, nämlich eine unter Mitwirkung eines *i* und eine unter Ausschaltung einer *i*-Wirkung. Es hat aber offensichtlich keinen Eindruck auf MEINHOF gemacht, denn auch *ZfE.* X, S. 159 kehrt der Gegensatz „etymologische Erklärung der Entstehung der schweren Vokale“ und „phonetische Beschreibung ihrer Wirkung“ wieder, und diese mit zu dem Repertoire der zwischen MEINHOF und mir strittigen Punkte gehörende Unterscheidung von „rein phonetischen“ (S. 138) und „nicht phonetisch, sondern etymologisch gemeinten“ Darlegungen (S. 82) zieht sich wie ein roter Faden durch die ganze Arbeit E.s, die in vieler Hinsicht nur eine breite Variation der ablehnenden Stellungnahme MEINHOF's in der eben erwähnten Besprechung bildet und also auch in dieser Beziehung nichts wesentlich Neues bietet; vgl. *ZfE.* X, S. 70 betreffs „Palatalisation“; S. 71: „H. meint vielmehr, daß das vor dem Konsonanten stehende *i* den Konsonanten konserviert“, ... S. 72: „Die Theorie von H., daß *g, d, b* statt Urbantu *γ, l, v* anzusetzen sind, ist also aus dem Komoro nicht zu begründen, da nach *li-* die Grundlaute nicht, wie H. behauptet, erhalten, sondern, wie der Augenschein lehrt, verändert werden“, und hierzu meine Replik *ZDMG.* 1920, S. 451, Z. 19ff.; S. 452, Z. 13ff.

11. E. glaubt S. 138 „die bessere Methode der Forschung“ bei MEINHOF gegenüber BLEEK und TORREND darin finden zu können, daß M. die „Probleme etymologisch zu lösen“ suche, während B. und T. sich mehr oder weniger „von rein phonetischen Momenten leiten“ ließen. Dies ist wieder eine ähnlich ungenaue und entstellende Behauptung, wie sie schon oben Seite 6 und 7 bei E.'s Darstellung von BLEEKs Auffassung nachgewiesen ist. Wie ernst und sorgfältig BLEEK Etymologie nur auf gesicherter, phonetischer Grundlage getrieben hat, dafür zeugt u. a. § 388 seiner *Comparative Grammar*,

auf den ich bereits *Probleme* S. 3, Anm. 2 verwiesen habe und den ich noch einmal hierhersetze:

"It must be evident to any one who looks through these tables how futile any attempt at etymology on a larger scale must be from the narrow point of view of one particular language, even if this were the Kafir or Zulu, which languages have in general best preserved the ancient forms. But as they have not done so in every regard, and as there are many instances in which the kindred languages are more original, it follows that only on the basis of a comprehensive comparison, any sound and satisfactory etymology of the South African Bâ-ntu languages can be instituted. The limited space does not allow me to give here more than one specimen of etymological comparison, in illustration of these rules of phonology". Einem Manne, der das schon im Jahre 1862 veröffentlicht hat und der im Jahre 1874, also vor nunmehr 50 Jahren seinen Aufsatz „Grimm's law in South Africa" erscheinen ließ, wird man nicht gerecht, wenn man ihm nachsagt, er habe sich nicht um Etymologie gekümmert, wie es notwendig sei, oder er habe es nicht zur „Aufstellung sicherer Lautgesetze" gebracht (S. 138). (Vgl. *Probleme*, S. 20ff.)

Anderseits hat auch MEINHOF keineswegs immer etymologisch das Richtige getroffen. *ZDMG.* 1920, S. 38ff. habe ich festgestellt, daß die Palatalisation der Labialen in den Sudostsprachen nicht, wie BLEEK und MEINHOF übereinstimmend annahmen, eine Dissimilationserscheinung darstellt, und habe nachgewiesen (vgl. S. 450), daß „ein velarer Anlaut und ein palataler Vokal „etymologisch nachweisbar" sind, die bei der bisherigen Erklarung der Formen keine Berücksichtigung gefunden haben". E. selbst tritt ferner der Sache nach meiner These von der Unrichtigkeit der BLEEK-MEINHOF'schen Erklarung gewisser Lautveränderungen durch „latenten Nasal" bei und schreibt S. 148: „Fur die Annahme eines latenten Nasals in dem Reflexivpronomen sprechen nur rein phonetische Gründe, der etymologische Nachweis eines *n*, den MEINHOF versucht hat, ist meines Erachtens nicht zu erbringen". Hier wie dort ist MEINHOF bei seiner phonetischen Beschreibung des Lautvorganges der ihm doch wenigstens zum Teil bekannt gewesenen Etymologie nicht gerecht geworden. In beiden Fallen leistet er BLEEK Gefolgschaft, so daß man nicht sagen kann, wie E. meint S. 138: „daß die Forderung, welche dies Problem durch MEINHOF erfahren hat, im Wesentlichen auf die bessere

Methode der Forschung zurückzufuhren ist". MEINHOF hat indessen nicht nur in den angeführten Fallen sich nicht um die tatsächlich etymologisch nachweisbaren Lautelemente gekümmert, sondern hält auch noch weiterhin ebenso wie E. die Heranziehung des in den *i*-haltigen Nasalverbindungen etymologisch nachweisbaren *i*-Elementes zur Erklärung der zu beobachtenden Lautveränderungen fur unzutreffend. Angesichts dieser Tatsachen vermag ich die Angaben von E. über das Verhältnis von „etymologischer" und „phonetischer" Betrachtung bei MEINHOF und BLEEK, um von mir selbst ganz zu schweigen, nicht für zutreffend zu erachten.

Es bleibt mir nur noch ubrig, zwei Angaben etymologischer Art als falsch nachzuweisen, die E. im Thonga und Pongwe zu wichtigen Schlußfolgerungen benutzt hat. Es sind zwei Sprachen, die noch keine deutsche Bearbeitung gefunden haben, abgesehen etwa von BOURQUIN's Aufnahme zahlreicher Beispiele des Thonga in seine *Neue Ur-Bantu Wortstamme*. Hier hätte E. zeigen können, ob er fähig ist, selbstandig „etymologisch", oder wie er auch sagt „lautgesetzlich", oder wie man auch sagen könnte „methodisch" zu arbeiten, oder ob er nur mit „rein phonetischen" Argumenten operiert.

12. E. behauptet, „daß im Thonga die *mu-(3)* und *ni-(9)* Verbindungen die gleichen Lautveränderungen hervorrufen", wie bereits oben S. 14 erwähnt, und folgert daraus die etymologische oder phonetische Gleichwertigkeit der beiden Nasalpräfixe. Da er, wie anzunehmen ist, auch hier die Frage „lautgesetzlich" aufgefaßt wissen will, spielen etwaige Ausnahmen von der allgemeinen Regel keine Rolle.

E. stellt fest: B. *k* entspricht Th. *k*, B. *t*>Th. *r*. Tiefer ist er in die Lautlehre des Thonga nicht eingedrungen. Es entspricht weiter einem B. *p*>Th. *h*; B. *γ*>Th. —; B *l*>Th. *l*, vor *i*>*r*; B. (bilabial) *v*>Th. (bilabial) *v* (geschrieben *v*).

Der *mu*-Nasal assimiliert sich dem folgenden Konsonanten ebenso wie der *ni*-Nasal, sofern er nicht, wie in *muri*< B. *mu-ti* tree in seiner ursprünglichen Form als selbstandige Silbe erhalten ist, was sich haufig findet. Daß er auch in der assimilierten Form noch eine Silbe fur sich bildet, ist aus einigen Beispielen zu entnehmen, in denen weiter der Stammanlaut dem Nasal vollständig assimiliert ist, und daher zwei Nasale geschrieben sind, vgl. *mmale* (pl. *mi*) palm tree p. 23 bei CHATELAIN entsprechend B. *-vale* (BOURQUIN 174); *mmiri* body p. 23 B. *-vili*; *mmowu* (pl. *mi*) baobab tree, B. *-vuyu*; es ist klar. daß das

weitere Beispiel *mombo* (pl. *mi*) face, front B. *-vombo* (BOU. 184) auch als mit Doppel-*m*, d. h. also silbischem Präfix versehen, zu lesen ist.

Ebenso dürfte es sich mit dem vor *l* zu *n* assimilierten Präfix verhalten, das seinerseits sich das folgende *l* zu *n* assimiliert hat, obwohl CHATELAIN hier nur ein *n* schreibt. vgl p. 25. *nala* (pl. *milala*) small palm tree B. *-lala* (BOU. 93), *nambo* (pl. *mil.*) river, *namo* (*bal.*) brothers B. *-lamu* (BOU. 95), *nandja*, (pl. *malandja*) servant von *-landja* follow, *nandju* (pl. *melandju*) debt B. *-landu* (BOU. 96), *nau* (pl. *milau*) law B. *-layu* (BOU 91), p 26 *nenge*, (pl. *milenge*) leg B. *-lenge* (BOU. 101), *nondjo* (pl. *mil.*) oar, (p. 30) *noro*, (pl. *miloro*) dream B. *-lora*, *noti* (pl. *miloti*) melody, *noyi* (pl. *valoyi*) witoh, *nuru* (pl. *mil.*) remorse.

Wie es bei den Stämmen mit *γ*-Anlaut steht, ist kaum zu entscheiden, obwohl es nur zu wahrscheinlich ist, daß auch hier der Nasal gegenüber dem folgenden Vokal eine Silbe für sich bildet: p. 25 *ṅwaka* year neben *munyaka* von B. *mu-γaka*, p. 33 *ṅwana* (pl. *vana*) child von B. *mu-γana*; *ṅeni* (pl. *veni*) stranger von B. *mu-γeni*, *ṅweni* (pl. *veni*) owner von B. *mu-γinì*, *ṅwala* (pl. *mi*) bezw. *ṅhwala* (*mi*) nail p. 33 und 100 von B. *mu-γala*. Für Silbigkeit des Nasals spricht auch die Form *mhova* (*mi* und *me*) sugar cane p. 22 und 132 von B. *mu-γuva*.

Wir haben also folgende Entsprechungen, immer vorbehaltlich genauer Nachprüfung an einem einheimischen Sprecher, anzunehmen: *mu-v* > *mm*, *mu-l* > *nn*, *mu-γ* > *ṅṅ(h)*. Als Ausnahme s. unten *mbango*.

Als *ni*-Präfix erscheint sehr häufig *ny* vor Vokalen, mit denen es zu einer Silbe verschmolzen ist. Eine Ausnahme bildet vielleicht die Form p. 32 *ṇimpfu* (pl. *ti*) sheep von B. *-γù*. An den folgenden Stammanlaut assimiliert lauten die Formen *ni-v*>*mb*, *ni-l*>*ndj* (so auch in Nasalverbindungen im Inlaut ohne etymologisch nachweisbaren Vokal, z. B. *landja* follow, p. 17); *ni-γ*>*ng*.

Beispiele für *mb*: (*mbango* pl. *mivango* strike, war, rebellion!!) *mbiri* two von B. *-vili*, *mbeu* seed p. 21 von B. *veγu*, *mbeva* rat von B. *-veva* (BOU. 178), *mbisi* raw von *visi*, B. *viki*, *mboni* (pl. *ti*) witness von B. *-vona*, *mboo* (pl. *ti*) bull von B. *-voγo*, *mbuti* goat (pl. *ti*) von B *vulì*, *mbṇana* (pl. *ti*) dog von B. *-vwa*.

Beispiele für *ndj*: *ti-ndjimi* tongues p. 38 von *ti-rimi*, B. *-limi*, *ndjau* (*ti*) place, room p. 26 von B. *-layo* (BOU. 91) neben *shilawu* p. 43 und *vulawu* p. 55. Hier liegt nun der Fall vor, an den E. vielleicht bei seinen „gleichen Lautveränderungen" gedacht hat. Von *risa* pasture (B. *-likŷa*) (BOU. 102) bildet man p. 26 *ndjisi* shepherd (pl. *varisi*).

Natürlich ist der Nasal in diesem Falle silbisch und die von E. etwa angenommene Gleichheit der Lautveränderungen nur im Schriftbild, aber nicht in der Aussprache gegeben.

Beispiele für *ng: ngati* (pl. *ti*) blood p. 27 von B. *-γali, nguluve* (pl. *ti*) pig von B. *-γuluve; ngwenya* (pl. *ti*) crocodile von *-γwenya. ngoma* (pl. *ti*) drum von B. *-γoma, ngoti* (pl. *ti*) string p. 27 von B. *-γoli* (Bou. 34), *ma-ngava* fault von B. *-γava* (Bou. 27), *ngoñwa* (pl. *ti*) sterility von B. *-γomua* (Bou. 3).

Ich glaube nicht, daß man angesichts dieses Materials von einer lautgesetzlichen Gleichheit der Lautveränderungen bei den *mu-* und *ni*-Verbindungen hinsichtlich der Urbantulaute Meinhof's *γ, l, v* (bilabial) sprechen kann.

Wie steht es nun mit *k, t, p*? *ni-p>mh: mhala* (pl. *ti*) spring buck p. 22 von B. *-pala, mheho* (pl. *ti*) wind von B. *-pepo, mhelembe* (pl. *ti*) rhinocerus von B. *-pela* (Bou. 130), *mhera* (pl. *ti*) big grass hopper, *mhika* (pl. *ti*) woman whithout child, *mhingu* (pl. *ti*) stake, *mhiri* (pl. *ti*) viper von B. *-pili* (Bou. 134). *mhisi* (pl. *ti*) hyena von B. *-pìtì*, *timhondjo* (pl. *ti*) medicine von B. *-ponda* (Bou. 136) vgl. *rimhondjo* horn p. 38;

ni-t>nh: *nhonga* walking stick p. 28 von B. *-tonga* (Bou. 159); *nhutlwa* (pl. *ti*) girafe von B. *-tuiγa* (Bou. 161), *nharu (tinharu)* von *-raru* three B. *-tatu* (so auch *munhu* [pl. *vanhu*] person von B. *-ntu* [!]).

ni-k>h oder *ñh*: *ñhwari* (pl. *ti*) partridge von B. *-kwale, ti-hunyi* (sg. *rikunyi*) fire wood p. 150 von B. *-kuni, nhongo* (pl. *ti*) koodoos von B. *kongoni* (Bou. 65), (*nuha* und *nuñhwa* to smell badly von B. *nuñka*), *huñguva* (pl. *ti*) mist von B. *-kungu* (Bou. 75), *humbi* Schwarm von Heuschrecken von B. *-kumbi* (Bou. 72), *huku* (pl. *-ti*) fowl von B. *-kuku, nomu* (pl. *ti*) ox von B. *-komo* (Bou. 36). (eine Ausnahme bildet nur das dreimal p. 38, 49, 79 verzeichnete *tiñkohe* von *rikohe* eyelids, eyelashes; hier ist offenbar das *k* aus Dissimilationsgrunden gegenüber dem folgenden *h*<B. *p* erhalten geblieben B. *-kope*). —

mu-p>mp und *mb: mpimo* (pl. *mi*) measure von *pima*, (das ebensowenig wie *pona* u. a. den Lautwechsel *p>h* zeigt), *mpingu* (pl. *mi*) yoke, burden von B. *pinga* (Bou. 135), *mpongolo* (pl. *mi*) cask, barrel, *mponda* (pl. *mi*) box, *mpundja* (pl. *mi*) p. 23 sunrise, *mbunyi* (pl. *mim.*) handle of tool von B. *-pìnì*.

mu-t>ndj: ndjope (pl. *mi*) mud p. 26 von B. *-tope*. *ndjombo* (pl. *mi*)

sting, *ndjumbi* (pl. *marumbi*) thigh, *ndjuti* (pl. *miruti*) shade B. *-tundi* (?), *ndjwalo* (pl. *mirwalo*) load, burden von B. *tu-ala.*

mu-k>nk: nkari (pl. *mik*) time von B. *-kati* (BOU. 51), *nkolo* (pl. *mi*) throat von B. *-kolo* (BOU. 61), *nkombe* (pl. *mi*) spoon von B. *-kombe* (BOU. 64) (aber nicht nach Kl. 9, wie dort irrtümlich angegeben, sondern nach Kl. 3), *nkuku* (pl. *mik.*) male bird, cock von B. *-kuku, nkondjo* (pl. *mi*) von B. *-kondo* (BOU. 65), *nkulu* (pl. *va-*) great, ancestors von B. *-kulu.*

Wir beobachten also, daß nach dem *mu*-Nasal *k* und *p* erhalten, nach dem *ni*-Nasal aber *k, t, p,* verschwunden sind. Ich kann nicht finden, daß gegenüber einem solchen Befund die Behauptung E.'s von den „gleichen Lautveränderungen" zu Recht besteht. Was nützen derartig falsche Behauptungen, mögen sie nun etymologisch oder phonetisch gedacht oder gemeint sein?

13. Bei der Behandlung des Pongwe begeht E. den elementaren etymologischen Fehler, daß er das Infinitivpräfix des Pongwe „grammatisch zur 5. Klasse rechnet" (S. 148), während die Quellen dafür Kl. 10 angeben. E. ist hier der falschen Angabe MEINHOF's, *Grundzüge*, S. 57, gefolgt: „Der Infinitiv wird hier wie in den Nordwestsprachen des Bantugebietes überhaupt nach Kl. 5 (nicht nach Kl. 15) gebildet". Obwohl E. an vier Stellen seiner Arbeit ausfuhrlich vom Pongwe handelt, S. 122ff., 126ff., 134ff. und 148ff., ist er in ein selbständiges Studium dieser Sprache so wenig eingedrungen, daß er eine etymologisch unhaltbare Auffassung des Infinitivpräfixes, die er ohne weiteres aus den Quellen hätte berichtigen können, zur Grundlage seiner Ausfuhrungen macht. Auch bei der Schilderung dessen, was BLEEK uber das Pongwe gesagt hat, läßt er sich in seinem „kritischen Referat" wieder ähnlich große Entstellungen zuschulden kommen, wie sie schon oben S. 6f. 23f. festgestellt sind. Auch hier läßt sich seine „Kritik" an BLEEK leicht als falsch nachweisen; am peinlichsten aber beruhrt, daß sich die Einordnung der Infinitive mit Präfix *i-* in Kl. 10 schon bei BLEEK S. 231 findet: „*i-numba* 10, "hatred"; *i-tŏnda* 10, "love" (*rŏnda* "love thou" §§ 365—368); *i-benda* 10, "wrath"."

Wir besitzen drei grammatische Darstellungen dieser Sprache: 1. die von Rev. J. LEIGHTON WILSON aus dem Jahre 1847, 2. die von LE BERRE aus dem Jahre 1873, 3. die von 1879 *Heads of Mpongwe Grammar.* Trotzdem erklärt E. S. 123: „Die Lautverschiebung im Pongwe ließ sich wegen der mangelhaften Quellen nicht genau fest-

stellen". Immerhin besitzen wir auch zwei Wörterbücher, die E. zitiert, während er die Arbeiten von 1847 und 1879 nicht erwähnt.

E. sagt S. 126/7 von BLEEK: „Er hält den Anlaut der Infinitivbildung für ursprünglicher, also betrachtet er z. B. die Form *-kamba* "sprechen" als die etymologisch ältere gegenüber dem jüngeren Anlaut des Imperativs *gamba* "sprich!", allerdings gibt er zu, daß innerhalb der Sprache selber der weiche Konsonant als Grundform aufzufassen sei". Dieser Schluß von E. ist falsch und in den Worten von BLEEK nicht begründet. BLEEK sagt § 366 ("for the grammatical and lexical purposes of the Mpongwe language the form with the soft initial is to be considered as the ground form; for from it most derivations take place"), daß er abweichend von dem in seiner Vorlage gegebenen Material nicht von der Form mit „harder" Anlaut, sondern mit „softer" ausgehen werde. Dieser Vorschlag hat sich nicht durchgesetzt; die beiden späteren Grammatiken folgen der Darstellung WILSON's in dieser Hinsicht. Also BLEEK gibt nichts zu, wie E. sich ausdrückt S. 127, sondern ist der erste und einzigste, der diesen Gedanken ausgesprochen hat. E. geht ganz willkürlich vor, wenn er S. 123 erklärt: „Bei den reduplizierten Stämmen nehme ich an, daß der zweite Teil die ursprüngliche Form des Anlautes bewahrt hat". BLEEK's Worte, auf die es hier ankommt, sind folgende § 366: "according to its real origin the harder sound was probably more original with most beginnings (von mir gesperrt! H.) than the softer". Dafür bringt er ein unbezweifelbares Beispiel: "from *roma* send (Kongo, Bunda, Kisuaheli, Kikamba, Tette, Sena, Sofala and Kafir *tuma*, Kinika *huma*, Mosambique *ruma*, Se-tshuàna *roma*), infinitive *go-toma* to send, comes *eromi* 7. messenger", aus dem man zu gleicher Zeit entnehmen muß, daß er den Pongwe-Laut *r* als von einem „original" Bantulaut *t* abgeleitet auffaßt, daß er aber trotzdem gegenüber der von WILSON befolgten Methode die einzelsprachliche Darstellung des Pongwe von dem *r* und nicht vom *t* ihren Ausgangspunkt nehmen lassen will. Bei seiner Anführung des Wortes *gamba* deutet nichts darauf hin, daß er *k* in diesem Falle für „original" hält: "from *gamba* speak, infinitive *go-kamba* (Bunda *o-ku-amba*), comes *gambagamba* speak at random, infinitive *go-kambagamba*, and also *i-gamba* 5. word, pl. *a-gamba* 6. (perhaps Kafir *i-gama* 5. name, plur. *a-ma-gama* 6.)".

Durch Verallgemeinerung der Worte BLEEK's gelingt es E., seinen Worten einen ganz irrtümlichen Sinn zu entnehmen, auf den er nie

hätte verfallen können, wenn er nur ein wenig „kritisch" gewesen wäre. Dagegen ist seine Annahme hinsichtlich des Anlautes der reduplizierten Stämme als „ursprünglicher Form" an dem eben erwähnten Beispiel *roma* „send" ohne weiteres als irrtümlich nachzuweisen. Während E. auf Grund der Form *tomaroma* „wiederholt schicken" eine „ursprüngliche" Form mit *r* als Anlaut für den Verbstamm annimmt, lautet bekanntlich die Ansetzung auch bei MEINHOF, *Grundriß*[2] S. 251 *tuma*, ebenso wie nach BLEEK.

E. sagt S. 127: „Ursprüngliches *k, t, p* ist überhaupt nicht vorhanden", dagegen S. 149: „Es scheint aber, daß die ursprünglichen Explosiven unter dem Einfluß des Infinitivpräfixes als *k, t, p* auftreten". Das sind zwei völlig gegensatzliche Behauptungen, es sei denn, daß E. an beiden Stellen unter „ursprünglich" etwas ganz Verschiedenes versteht. Der zweite Satz zeigt zudem, daß meine von E. bekämpfte Formulierung, daß Explosivlaute in gewissen Fällen unter Einfluß eines vorhergehenden *i* sich erhalten, während sie sonst in der Sprache frikativ geworden sind, auch für das Pongwe zutreffend ist.

E. bemangelt auch die Annahme eines Infinitivpräfixes *go-* (Kl. 15) statt *i-* (Kl. 5!) durch BLEEK und sagt S. 127: „Ich finde solch ein Präfix bei den Autoren nicht". S. 150 sagt er anderseits: „So tritt auch im Pongwe *go*<B. *ku-* gelegentlich vor den Infinitiv". In der Grammatik von 1847, die BLEEK § 45 als seiner Arbeit zugrundeliegend nennt, steht aber S. 33, § 70 zu lesen: "The Infinitive mood . . . having a preposition or definite pronoun before it; thus *yi tŏnda* to love; *go kĕnda* to go etc." In dem zwischen S. 36/7 eingefügten Paradigma findet sich nur die *go*-Form als Infinitiv neunmal eingetragen; S. 41 stehen wieder beide Formen: "*go kamba* to speak; *yi kamba* to speak." In der Grammatik von 1879, also der letzten, steht S. 36, § 58: "The sign of the infinitive is *go*, before the radical form of the verb." S. 47, § 99 unter Infinitive Mode fünfmal *go*-Beispiele. S. 48 "*Go* is the proper sign of the Infinitive."

Wenn E. S. 127 sagt: „Jedenfalls hat erst MEINHOF, indem er dieses *i-* bezw. *li*-Präfix heranzog, die Erklärung, welche BLEEK versuchte, wirklich gegeben", so ist das nicht nur in Hinsicht auf die etymologische Einordnung des *i*-Präfixes fehlerhaft, sondern auch insofern unrichtig, als sich die von MEINHOF gegebene phonetische Erklärung aus der Nasalwirkung bereits bei BLEEK findet. Auch das hat E. in seinem „kritischen Referat" verschwiegen. BLEEK sagt S. 77.

§ 364: "We see that it may in g e n e r a l (von mir gesperrt! H.) be said that the more original form of the initial has, in Mpongwe, been preserved after the nasal, or in such forms which began formerly with a nasal, whilst the unnasalised forms are generally softened or liquidised". Unmittelbar vorher hat er in § 363 die Zahlwörter 3 und 5 im Pongwe mit den Formen im Kafir verglichen und festgestellt, daß einem Kafir *t* in *-tatu* hier ein *r* in *-raro* entspricht, während dem Anlaut von 5, Kafir *s* (nach MEINHOF B. *ṯ*) überall ein *t* entspricht. Ferner hat er darauf aufmerksam gemacht, daß beide Zahlwörter in der Nasalklasse 9/10 statt mit *r* und *t* nun mit *ty* anlauten: "the original nasal, on account of which this change took place, is now lost in Mpongwe". Nach LE BERRE (S. 22) und der Grammatik von 1879 (S. 19) ist der Nasal jedoch noch vorhanden.

Für das von E. behandelte Thema ist in diesem Zusammenhange sehr wichtig, daß hier nach dem *ni*-Präfix, also mit etymologisch unbestreitbarem, dem Stammanlaut vorhergehendem *i* durch Transposition des *i* Palatalisation im Sinne von E. eingetreten ist. Schon diese beiden bei BLEEK sich findenden Beispiele hätten E. zeigen müssen, daß seine bereits oben aus andern Gründen widerlegte Auffassung S. 86: „Die Präfixe *ni-(9)* und *li-ni(10)* scheiden aus, weil die durch sie hervorgerufenen Lautveranderungen wie gesagt nicht auf das *i* dieser Präfixe, sondern auf die Wirkung des Nasals zurückzufuhren sind", nicht aufrecht zu erhalten ist. Er hat sie leider in keiner Weise verwertet.

Es ist ein seltenes Mißgeschick, daß gerade in einer Arbeit, in der die etymologische Betrachtung mit Bewußtsein so in den Vordergrund gerückt ist, viele Schlußfolgerungen sich auf einem etymologischen Fehler aufbauen, der bei ein wenig Kritik und selbstandiger Untersuchung der Quellen hätte entdeckt werden müssen. So schreibt E. S. 136: „Aus dieser Doppelform könnte man schließen, daß es sich um zwei verschiedene Präfixe handelt, die beide im Pongwe zu *i-* geworden sind. Da aber das *i-* in beiden Fallen gleich ist, (ist das etymologisch oder phonetisch gemeint? H.) und weder das eine noch das andere Präfix auf *n* auslautete, so konnte also nur der Anlaut verschieden gewesen sein, und dieser ist ohne Einfluß auf den Konsonanten, von welchem das *i* ihn trennt". Ebenso wie hier ist auch auf S. 149 nach meiner Auffassung E.'s Darstellung und Begründung rein phonetischer Natur: „geht hervor, daß es sich im Pongwe . . . um eine Palatalisationserscheinung handelt, denn 1. ist tatsachlich kein

latenter Nasal nachzuweisen, und 2. findet ein analoger Wechsel in andern Sprachen nach einem *i* statt". Hoffentlich wird ihm die Transposition des *i* im Pongwe in Kl. 9/10 Anlaß, die Frage der *i*-Wirkungen auch bei den *i*-haltigen Nasalverbindungen im Bantu im allgemeinen einer erneuten Prüfung zu unterziehen.

Es bleibt mir noch die Aufgabe, hier die Stellen aus den drei Quellen anzufuhren, die die Zugehörigkeit der infinitivischen Verbalsubstantiva mit *i*-Präfix zu Kl. 10 gegenüber den wirklich zu Kl. 5 gehörigen, vom Imperativstamm abgeleiteten, Nomina sicherstellen.

WILSON 1847, S. 12, § 11: "Note.—Verbal or derivative nouns, which commence with the initial *i*, have no singular forms (von mir gesperrt! H.), and are therefore to be arranged under the head of plural nouns of the first declension. To this class, belong such nouns as *inumba* hatred, *ibenda* anger, *itŏnda* love &c. &c." (first declension: nouns . . . form their plural by prefixing *i* or *si*). S. 13, § 13 werden bei der third declension (sg. *i*-, pl. *a*-) ausdrücklich die Nomina mit Infinitivpräfix *i* (nach E.) ausgenommen: "verbal or derivative nouns excepted". S. 14, § 17 heißt es unter „verbal nouns" von Formen wie *itŏnda* love, *ibenda* anger: "This class of nouns belong to the plural number of the first declension, and not to the singular number of the third (von mir gesperrt! H.) or the plural of the fourth declension (das letztere wäre die *mi*-Klasse, Kl. 4 nach BLEEK) as may be inferred from the particular form of the adjective which it invariably takes".

Zur Infinitivbildung vgl. noch: S. 24, § 41 unter „definite pronouns": "they serve as an auxiliary in forming the infinitive mood" (gemeint ist *yi* z. B. in *yi tonda* S. 33). § 42: Explanations: "When the definite pronoun is the nominative . . . it takes *i* for its vowel; and so it takes the same vowel when it acts as an auxiliary to the infinitive mood." S. 25, § 44: ". . . The former *(go)* is not only used as a preposition, conjunction and adverb, but as an auxiliary to the infinitive."

LE BERRE, 1873. S. 8, § III, II: „Il y a un certain nombre de substantifs formés de verbes qui n'ont point de singulier, et qui, comme les noms pluriels de la première classe, ont pour initiale *i* ou *si* (von mir gesperrt! H.) suivant qu'ils sont suivis ou non d'un adjectif, d'un pronom ou d'un relatif. Tels sont *idyouwa* la mort, *ipa* salaire, don, *ibia* arrivée, venue, *isouma* débarquement, descente, *ipenda* grosseur."

S. 192: Deuxième espèce de substantifs verbaux: „. . . . Ceux de cette seconde espèce se forment en faisant précéder le radical du verbe (von mir gesperrt! H.) de la voyelle *i*.“ „1[re] remarque. Quoique plusieurs de ces substantifs exigent parfois, au singulier, le terme français correspondant, tous néanmoins ont, en pongoué, la forme plurielle et suivent les règles du pluriel des noms de la première classe (von mir gesperrt! H.).

Exemples:

inendya si nendyo mie l'enseignement qui est enseigne à moi;
imèma sh'amèmondè les aveux qui ont été avoués par lui:
idyouwa sh'adyouwondè la mort de laquelle il est mort.

S. 193: Troisième espèce de substantifs verbaux: Ces substantifs forment leur singulier en ajoutant un *i* initial à l'impératif du verbe (von mir gesperrt! H.) dont ils dérivent. Ils forment leur pluriel: les uns en ajoutant un *a* initial à cet impératif; les autres en changeant la première lettre de l'impératif en *amp*“. „Tous ces substantifs suivent les règles des noms de la troisième classe“ (d. i. Kl. 5/6 nach Bleek).

Exemples:

agamba mi kambo noue les paroles qui sont parlées par vous
ajeva mi shevo wao les jeux qui sont joués par eux
ivanga gn'avangio zoue le règlement qui a été réglé par nous.

S. 198 erfahren wir aus dem Beispiel *idyogo si*p*olou* maladie grande von *dyogo* être malade, daß die mit den *i*-Infinitiven verbundenen Adjectiva der I. Klasse im Pongwe (S. 13/14) wie die Substantiva der 2. Exception behandelt werden, d. h. im Unterschied von den Formen nach Kl. I, im Plural, die einen Nasal aufweisen, ohne Nasal gebildet werden, also wie *ite si*p*olou* bambous gros (S. 14) und *ite* b*ani*, t*aro* 2, 3 bambous (S. 22), aber nicht wie *ishouaka si*mp*olou* couteaux grands (S. 14) oder *shouaka* mb*ani*, nty*aro* 2, 3 couteaux (S. 22). Damit rücken diese Formen auf eine ähnliche Stufe, wie die von Meinhof im Venda „halbe Nasalierung“ genannten Vorgänge. Hier wird die weitere Untersuchung einzusetzen haben, um festzustellen, ob es sich tatsächlich bei den zu beobachtenden Lautveränderungen, die den unter *ni*-Nasalpräfix-Wirkung sehr ähnlich sind, um Nasalwirkung wie bisher angenommen oder auch um eine *i*-Wirkung handelt, wie ich annehmen möchte. Es würde zu weit führen, hier weiter darauf einzugehen. Rätselhaft bleibt aber, wie E. und mit ihm

Meinhof angesichts der im Pongwe zweifellosen Palatalisation des anlautenden B.* *t*> Pongwe *r* in B.* *-tatu*> Pongwe *-raru* nach präfigiertem *ni-* (Kl. 9/10) zu *ty* in nty*aru* die Tatsächlichkeit einer *i*-Wirkung oder eines *i*-Einflusses nach diesem Präfix leugnen und die Veränderung eines Pongwe *r*< B.* *t* im Anlaut von *-raru* nach präfigiertem *i-* <B.* *li-* (Kl. 10) zu *t* in *taru* als tatsachlich durch *i*-Einfluß verursacht bestreiten mögen, obwohl sie in den Fällen der *i*-Substantiva vom sogenannten Infinitivstamm, die denselben Wechsel *r* zu *t* aufweisen, eine *i*-Wirkung behaupten. Der innere Widerspruch der in dieser Arbeit enthaltenen Behauptungen, die im einzelnen mit so großer Bestimmtheit vorgetragen werden, tritt hier noch einmal klar zutage.

a) Im ersten Falle, bei dem Wechsel von *-raru* zu *ntyaru* ist die „Palatalisation“ oder „*i*-Wirkung“ für jedermann schon im Schriftbild „phonetisch“ deutlich erkennbar. Auch die „etymologische“ Berechtigung dieser „Palatalisation“ ist für den, der mit Meinhof eine ursprüngliche Form *ni-* für das Nominalpräfix Kl. 9 annimmt, ohne weiteres gegeben. Trotzdem leugnen Meinhof und E. nach Ausweis der vorliegenden Dissertation die Tatsächlichkeit der hier ebensowohl „phonetisch“ wie „etymologisch“ klar in Erscheinung tretenden „Palatalisation“.

b) Im zweiten Falle, beim Wechsel von *-raru* zu *taru*, ist eine „Palatalisation“ oder „*i*-Wirkung“ „phonetisch“ nicht erkennbar. Wer sie behaupten will, muß sie schon „etymologisch“ begründen, wie das von mir durch den Nachweis der etymologischen Zugehörigkeit dieser Form zu Kl. 10 (B.* *li-*) geschehen ist. E. und Meinhof lehnen diese Begründung ab, weil in Kl. 10 keine *i*-Wirkung, sondern nur eine Nasalwirkung stattfinden soll; dies ist aber eine Voraussetzung, deren Stichhaltigkeit auch nur nachzuprüfen, sie ebenfalls von vornherein ablehnen.

c) Im dritten Falle, beim Wechsel von z. B. *-roma* zu *itoma* ist eine „Palatalisation“ oder „*i*-Wirkung“ „phonetisch“ ebensowenig erkennbar wie im zweiten Falle; denn neben *itoma* (Kl. 10) steht *iroma* (Kl. 5), woraus ersichtlich, daß dem *i* allein eine solche „*i*-Wirkung“ im Pongwe nicht zukommt. Diese muß vielmehr ebenso wie in b) „etymologisch“ begründet werden, wenn sie behauptet werden soll. Diese „etymologische“ Begrundung ist von Meinhof und E. aber noch nicht geliefert, wenn sie behaupten, daß die Form *itoma* grammatisch zu Kl. 5 gehöre, während doch ersichtlich ist, daß sie zu

Kl. 10 gehört, oder wenn sie behaupten, den Unterschied von *iroma* (Kl. 5) und *itoma* daraus erklären zu können, daß hier eine Doppelsetzung desselben Präfixes *i-* der Kl. 5 stattgefunden habe bei *itoma*. Dies letztere ist eine bloße Vermutung, die schon durch den Nachweis der Zugehörigkeit der Form *itoma* zu Kl. 10 statt Kl. 5 hinfällig wird.

Dagegen bin ich mit der behaupteten *i*-Wirkung durchaus einverstanden; nur erkläre ich sie nicht aus einer Doppelsetzung des Präfixes Kl. 5, sondern aus dem in dem Nominalpräfix Kl. 10 (B.**lî-* nach MEINHOF) enthaltenen „schweren" *î*, das nach meiner Auffassung ein potenziertes *i* darstellt (vgl. *ZDMG* 1920, S. 35 f. 45 f.) und neben und unabhängig von dem lautlich und im Schriftbild erhaltenen *i-* von *itoma* noch eine weitere *i*-Wirkung ausübt, die bei dem „leichten" *i* (nach MEINHOF) in Kl. 5 *iroma* im Pongwe nicht zu beobachten ist.

Heads of Mpongwe Grammar 1879. S. 12, Note 2. — "Abstract verbal nouns also belong to the plural of the third division of this class. They take the initial letters *si* or *i*, usually the latter, as *pakilia* to begin; *ipakilia* the beginning; *benda* to hate; *ibenda* hatred; *tŏnda* to love; *itŏnda* love; *si* in these verbal nouns is used for emphasis; as *ejàgâ* he is sick; *are nla sijàgà* he is very sick." S. 14, § 16: „Verbal nouns, fourth class: Nouns of this class are formed by prefixing *i* to the imperative of the verb, and forming the plural after the fourth class of nouns. *igamba* a word, from *gamba* speak; *ivenda* greatness, from *venda* become great; *inyoñanla* contention, from *yoñanla* contend."

Für die Bildung der Adjektiva vgl. S. 14/15 in § 18: *sinago si*mb*ia* houses good, *sijavi si*b*ia* leaf good, dagegen *igamb 'ñia* word good und *agamb'a*mb*ia* words good.

14. Nur beiläufig sei erwähnt, daß der Verfasser auch in der einfachen Wiedergabe des seinen Quellen entnommenen Beweismaterials an Wortbeispielen es an der nötigen Genauigkeit und Sorgfalt hat fehlen lassen. Ich erwähne nur seine Einfuhrung des Kehlverschluß-zeichens ' in den Komorensprachen, bei denen ich genau wissen kann, daß fester Einsatz nicht vorliegt. Er schreibt S. 114: „B. *γ* > Kom. '; B. *v* > *w*, '". S. 115: „*ma-'andzi (6), ma-'inda (6), ma-'uni (6)*." In seiner Quelle, meiner Dissertation, steht davon nichts; vgl. S. 44: „B. *γ* entspricht —; B. *v* entspricht *w*. —". S. 166: „*mauni, mainda, maandzi*."

Dies Beispiel zeigt, wie unglücklich und irreführend die Anwendung des Zeichens ' zur Bezeichnung eines Lautausfalls seitens MEINHOF's ist. der doch sonst auf phonetische Genauigkeit so großen Wert legt. So finden sich in seinem neuesten Aufsatz über das Zulu in demselben Bande XIV seiner Zeitschrift folgende Angaben: S. 245: „*γ* ist häufig verflüchtigt". S. 246: „den ursprünglichen Frikativlauten entsprechen also ' (*y*, *w*), *l*, '*b* (*v*)" (vgl. S. 276), während S. 244 ' als Zeichen für den festen Einsatz angegeben ist. Außerdem heißt es S. 248: „Wo *γ* wegfiel. oder vor vokalisch anlautenden Stämmen wird B. *ni* hier über *ny* zu *ń*". S. 250: „Wo B. *γ* ausfiel, beziehungsweise in vokalisch anlautenden Stämmen entsteht aus *ni* der Palatallaut *ń*", was alles nicht auf ein Vorhandensein des festen Einsatzes in den angegebenen Fällen im Zulu schließen läßt.

Ich kann nicht schließen, ohne dem Wunsche Ausdruck zu verleihen, daß E. sich durch die Fülle der Fehlgriffe, die er getan hat, nicht abschrecken läßt, an seinem Thema weiter zu arbeiten. Gerade das von ihm gewählte Thema enthält noch der Probleme die Fülle.

DIE PARADIESISCHEN JUNGFRAUEN (ḤŪRĪS) IM ISLAM.

VON

E. BERTHELS (Leningrad).

Die Frage nach dem Ursprunge der paradiesischen Jungfrauen, der Ḥūrīs (arab. *Ḥūr*), im Islam bleibt vorläufig noch immer unbeantwortet. Daß sie dem arabischen Heidentum nicht angehören, ist nach den Nachrichten, welche wir von der vorislamischen Religion der Araber haben, vollständig klar. Daher müssen sie entweder von Muhammad selbständig erfunden oder aus irgendeiner anderen Religion entlehnt worden sein. Die erste dieser Möglichkeiten ist aber höchst unwahrscheinlich. Das sorgfältige Studium des Korans, welches in letzter Zeit von den europäischen Orientalisten mit großer Vorliebe gepflegt wurde, hat gezeigt, daß sich Muhammad in seiner Theologie und Eschatologie wohl kaum schöpferisch betätigte: sein Werk bestand hier vorzüglich darin, daß er seiner Gemeinde von Vertretern anderer Religionen erhaltene Traditionen verkundete. Dabei suchte er sie freilich umzuformen und seinem Ziele, eine allgemein-arabische Religion zu schaffen, anzupassen. Ist also die Vorstellung von den paradiesischen Jungfrauen vermutlich entlehnt, so müssen wir ihr Vorbild wohl notwendigerweise in einer der drei folgenden Religionen: Christentum, Judentum oder Zoroastrismus suchen.

Das Judentum muß von vornherein ausgeschlossen werden, denn obgleich es im Mittelalter eine eigentümliche mystisch-theologische Spekulation entwickelt hat, die sich vielfach mit der islamischen Mystik berührt, so können wir im Zeitalter Muhammad's wohl kaum eine Analogie in ihm auffinden, die uns die Entstehung der Ḥūrī-Vorstellung einigermaßen erklären könnte.

WENSINCK[1] will in den muslimischen Jungfrauen christliche Engel erkennen. Diese Meinung ist aber schwer zu verteidigen; das einzige

[1] *Enzyklopädie des Islām*, s. v. *Ḥūr*.

tertium comparationis in diesem Falle wäre, daß beide Bewohner des Paradieses sind. Die geschlechtliche Seite, welche im Islam in den Vordergrund gerückt wird[1], ist im Christentum überhaupt nicht denkbar. Wir müßten also zu dem Schlusse kommen, daß Muhammad entweder schlecht informiert war oder die Mitteilungen seiner christlichen Freunde nicht richtig verstanden hatte. Wir sehen jedoch, daß die übrigen christlichen Traditionen im Koran ziemlich treue Abbilder christlicher Lehrsätze oder Apokrypha sind, die von Muhammad mit großer Kunst fur seine Ziele verwendet wurden.

Es bleibt also nur der Zoroastrismus übrig. GOLDZIHER hat uns in seinem vortrefflichen Aufsatze über die Beziehungen zwischen Islam und Zoroastrismus[2] klar gezeigt, wieviel der Islam dem Zoroastrismus im positiven wie im negativen Sinne verdankt. Leider wurde dieses höchst wichtige Thema von den Orientalisten nicht aufgenommen, so daß mir von späteren Forschungen auf diesem Gebiete fast gar nichts bekannt ist.

WENSINCK erwähnt in seinem soeben genannten Artikel die Behauptung SALE's[3], daß die Ḥūrīs ihre Abstammung dem Zoroastrismus verdanken, meint aber, sie wäre von DOZY[4] endgültig widerlegt worden, und somit wäre die Nichtigkeit dieser Behauptung ein für allemal bewiesen. Sehen wir uns aber die von WENSINCK zitierten Schriften genauer an, so erkennen wir, daß uns diese schwierige Frage die größte Vorsicht gebietet. SALE stellte seine Behauptung auf Grund des *Sad-der Bundahišn* auf, der in seiner Beschreibung der paradiesischen Freuden „schwarzäugige Nymphen des Paradieses" (*Ḥūrān-i Bihišt*) erwähnt. Darauf entgegnete DOZY, der *Sad-der Bundahišn* sei ein spätes Machwerk, das unter starkem Einfluß des Islam entstanden sei und die betreffende Stelle, welche im grellen Gegensatz zu allen zoroastrischen Ideen stehe, aus dem Gedankenkreis des Islam entlehnt habe. An der Richtigkeit dieser Meinung DOZY's ist nicht zu zweifeln; die Behauptung SALE's ist vollständig unhaltbar. Dennoch können

---

[1] Die sinnliche Fassung kann nicht erst der Tätigkeit späterer Kommentatoren zugeschrieben werden. Ausdrücke im Koran wie لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ (II 23, IV 60) mußten von vornherein sensuell wirken.

[2] *Islamisme et parsisme*, in *Revue de l'histoire des religions*, vol. XLIII, pag. 1 sq.

[3] SALE, G., *The Koran* (London 1857), p. 72.

[4] DOZY, R., *Essai sur l'histoire de l'islamisme* trad. franç. p. V. CHAUVIN (Leiden 1879), p. 154, note.

wir sagen, daß dieser Kontroverse für die Geschichte des Begriffs „Ḥūrī" keine Bedeutung beizulegen ist. SALE stellte eine Behauptung auf Grund unzulänglicher Materialien auf, DOZY widerlegte sie mit Hilfe von KLEUKER's *Avesta*-Übersetzung, eines Werkes, das für seine Zeit allerdings große Bedeutung hatte, jetzt aber kaum noch in Betracht gezogen werden kann. Beide waren zur Lösung dieser Frage in gleichem Maße unkompetent und konnten uns keinen Schritt weiter bringen. Wir hätten das Recht, dieser Kontroverse hier überhaupt keine Beachtung zu schenken, wenn nicht WENSINCK mit ihr operiert hätte.

Sein Artikel könnte den Leser zur Meinung verleiten, die Entstehung der Vorstellung von den Ḥūrīs sei auf keinen Fall zoroastrischen Einflüssen zuzuschreiben. Solche Einflusse lassen sich gleichwohl ziemlich deutlich erkennen, und das Ziel der vorliegenden Arbeit ist eben, sie, soweit möglich, aufzuspüren. Natürlich dürfen wir nicht erwarten, im Zoroastrismus die Vorstellung von den Ḥūrīs in greller islamischer Sinnlichkeit wiederzufinden. Der Zoroastrismus bevorzugt Abstraktionen. Abstrakte Begriffe, Attribute der Gottheit gestaltet er mit Vorliebe zu geistigen Persönlichkeiten um. Niemals aber geht diese Personifizierung so weit, in grober Sinnlichkeit zu enden. Das Wort *Ḥūr* dürfen wir natürlich ebensowenig in den iranischen Sprachen suchen. Obgleich es vielleicht bei den Arabern nicht allzusehr verbreitet war, wie die betr. Bemerkungen der Kommentare zum Koran beweisen, so ist dennoch sein arabisches Gepräge zweifellos. Somit haben wir zu untersuchen, ob ein Gebilde der zoroastrischen Theologie unserem Begriffe so nahe kommt, daß man zur Vermutung eines Einflusses gelangen könnte.

Nach den muhammedanischen Vorstellungen sind die *Ḥūr* eine Belohnung für den Seligen, die ihm nur nach dem Tode zuteil werden kann[1]. Dieser Umstand ist von Wichtigkeit; spätere Texte betonen ausdrücklich, daß die Ḥūrīs für den Menschen unerreichbar sind, solange er noch mit dem irdischen Leibe behaftet ist[2]. Wenn ein Mensch die ihm bestimmte Ḥūrī noch in diesem Leben erblickt, so bedeutet das, daß seine Lebensfrist im Ablaufen ist und er in Bälde

---

1 Was ja an sich klar ist, da sie ein Bestandteil des Paradieses sind. Cf. Ghazālī, *Jhyā'* (Kairenser Ausg. 1313), IV 387.

2 Cf. Yāfi'ī, hier im *Anhang*. Eine sonderbare Übereinstimmung mit den Walküren!

zu den Gefilden der Seligen eingehen wird. Also müssen wir im Zoroastrismus das Geschick der menschlichen Individualität nach dem Tode betrachten, denn hier dürfen wir am ehesten erwarten, eine Parallele zur muhammedanischen Ḥūrī aufzutreiben. Bei aller Unvollständigkeit der Avestabücher hat die Tradition der Parsen uns einige höchst lebhafte Bilder dieser wichtigen Periode erhalten. Ich meine die Schilderungen des *Hādōkht-Nask*, sowie die verwandten Stellen im *Artāk-Vīrāz-nāmak*[1], die uns die ersten Erlebnisse der Seele nach dem Tode schildern. Der kritische Augenblick bricht für die Seele im Morgengrauen der dritten Nacht nach dem Tode an. Wohlriechender Wind erhebt sich von Süden und umfächelt die Seele des Verstorbenen, und in diesem Winde erscheint vor ihm seine *Daēnā*[2]: seine guten Taten, die sozusagen sein geistiges hoheres Ich bilden, werden vor ihm *ka'nīnō kehrpa* in der Gestalt einer Maid von fünfzehn Jahren[3] und unsagbarer Schönheit sichtbar, wie es der Text ausführlich darzustellen sucht. Verwundert fragt die Seele das Mädchen, wer sie sei und wem sie angehöre, denn ein schöneres habe sie im irdischen Leben nie geschaut. Die Jungfrau erwidert darauf, sie sei die *Daēnā* des Gläubigen, die durch seine guten Werke, guten Worte und guten Gedanken zu solcher Schönheit sich entwickelt habe. Ein ähnliches Schicksal erfahrt der Sünder, aber seine *Daēnā* hat natürlich die Gestalt einer häßlichen. abscheuerregenden, stinkenden Dirne. Das ist also die erste geistige Persönlichkeit, mit der die menschliche Individualität nach dem Tode zusammentrifft.

Daraus ergeben sich folgende Schlüsse.

Erstens: Da die Gestalt des Mädchens dem Leben des Menschen auf Erden entspricht, so drängt sich die Vermutung auf, dieses Mädchen sei die Belohnung oder die Strafe für das irdische Leben. Eine solche Auffassung wäre dem Geiste des offiziellen priesterlichen Zoroastrismus fremd, aber im volkstümlichen Glauben, der zweifellos gewisse Unterschiede von der kanonischen Fassung aufweisen mußte, konnte sie nichtsdestoweniger vorhanden sein.

[1] HAUG, M., und WEST, E. W., *The Book of Ardā Vīrāf* (Bombay-London 1872), p. 18, IV 15—28 und ähnliche Stelle ibd. *Hādōkht-Nask* II 18—32. Die betreffenden Stellen vollständig zu zitieren erachte ich für überflüssig.

[2] *χ ēš dēn* = *kunišn-i χ ēš* erlautert der mittelpers. Kommentar.

[3] Ich bitte die Zahl zu merken, die wir auch bei der Beschreibung der Ḥūrīs finden.

Zweitens: Die *Daēnā* ist sozusagen ein Teil der komplizierten geistigen Wesenheit des Menschen, die nach dem Tode mit dem *urvan*, der Seele, in Verbindung tritt. Wäre es nicht möglich anzunehmen, daß diese Verbindung in gewissen zoroastrischen Werken als eine Art „geistiger Hochzeit" geschildert wurde? Die auf uns gekommenen Texte geben allerdings nichts von einer solchen Fassung. Aber wir wissen ja bestimmt, daß auf uns nur der allerkleinste Teil einer großartigen, stark entwickelten theologischen Literatur, die die Anschauungen vieler Sekten wiedergab, gekommen ist[1].

Wenn diese Voraussetzungen bewiesen werden könnten, so hätten wir hier ohne Zweifel das Vorbild der muhammedanischen Ḥūrī zu suchen. Schöne Mädchen, Bewohnerinnen der geistigen Welt, Belohnung für gute Werke, geistige Bräute: das sind ja lauter Eigenschaften der Ḥūrīs, wie sie in jedem Korankommentar erwähnt werden.

Man kann einwenden, daß sich diese Konstruktion auf Voraussetzungen gründet, die eben aus den vorliegenden Texten nicht zu beweisen sind. Jedenfalls aber ist die Gestalt eines göttlichen Mädchens der angegebenen Art im Zoroastrismus und den aus ihm entspringenden Religionen aufs beste bekannt. Schon in den älteren Teilen des Avesta finden wir eine Vorliebe für solche Personifizierungen. Sogar Gottheiten wie z. B. *Ardvīsūra Anāhita*[2] erscheinen vor den Augen des Propheten in einer Gestalt, deren Beschreibung mit der Schilderung der *Daēnā* im *Hādōkht-Nask* und *Artāk-Vīrāz* fast buchstäblich zusammenfällt. Ähnliches treffen wir ferner in den uns leider bis jetzt so wenig bekannten Lehren des Mani an. Wir wissen zwar nicht bestimmt, welche Rolle der *kanīk rūšan*, der παρθένος τοῦ φωτός, zugewiesen wurde, aber ihre Wichtigkeit im manichäischen Lehrgebilde ist außer Zweifel. Daß hier auch niedere geistige Wesenheiten als Jungfrauen personifiziert wurden, zeigt das zweite Fragment aus SALTMANN's *Manichäischen Studien*[3]: . . . *ēg paidāg būt vāχš-e χ̌arāsān vīmand paṭ ḍēs-e qanicag uš pursīd o man* . . . „Da erschien der Geist des Bezirks Khurasan's in der Gestalt eines Mädchens und fragte mich . . ." Weiter dürfen wir voraussetzen, daß in den Lehren Mani's

---

1 Liebe und Ehe wurden ja auch im islamischen Persien zur gewöhnlichsten Metapher für geistige Vorgänge.

2 *Ābān yašt*, XXX.

3 C. SALEMANN, *Manichaeische Studien* (St. Petersburg 1908), I, p. 3.

die Gestalt der „Lichtjungfrau“ keineswegs frei von sinnlichen Vorstellungen war. Daß solche tatsächlich mit ihr verbunden wurden, zeigt deutlich der bekannte Mythos von den Archonten. Vielleicht ist das auch eine Einzelheit, die Mani aus dem volkstümlichen Zoroastrismus entlehnte.

Ich bin mir vollständig bewußt, daß alle diese Ausführungen keineswegs einen endgültigen Beweis für die Entstehung der Ḥūrīs unter zoroastrischen Einflüssen darstellen. Ein solcher Beweis war von mir auch nicht beabsichtigt.

Ich wollte nur zeigen, daß diese Entlehnung nicht unmöglich ist, daß wir im Gegenteil gerade hier am ehesten das Vorbild der muhammedanischen Jungfrauen antreffen können. Weitere Verfolgung der oben aufgestellten Grundlinien kann vielleicht zu bedeutenderen Resultaten führen. Jedenfalls ist der hier vorliegende Weg auf keinen Fall unwiderruflich verschlossen, und das hohe Ziel an seinem Ende wäre des Schweißes der Edlen wert.

Höchst interessant ist es, die weitere Entwicklung des Begriffs „Ḥūrī“ auf islamischem Boden zu verfolgen. Nehmen wir also an, die Ḥūrīs seien eine Versinnlichung zoroastrischer geistiger Wesenheiten, die als Jungfrauen personifiziert wurden. Die zoroastrische Vorstellung wäre dann sozusagen herabgedrückt, den Anschauungen eines primitiven Wüstenvolks, das jeder Metaphysik fremd gegenüber stand, nähergebracht worden. Die ältesten Korankommentare bringen uns über diese Stufe keinen Schritt weiter. Der ausführliche *Tafsīr* Ṭabarī's[1] bleibt, wie seine Vorgänger, fest am Buchstaben der Offenbarung haften. Ṭabarī fuhrt eine Unzahl Ḥadīṯe an, welche die ursprüngliche koranische Fassung nur erweitern und durchaus sensuell gefärbt sind. Ähnlich die andern orthodoxen Kommentare und die volkstümlichen Anschauungen. Es vermehren sich nur sinnliche Einzelheiten, die das Bild für den europäischen Geschmack fast abstoßend machen. Die paradiesische Gemahlin wird schließlich zu einer Art ewig jungen Freudenmädchens, das noch dazu seine Jungfräulichkeit dauernd behält, damit der Gemahl ja den sinnlichen Genuß jederzeit voll erlangen kann[2].

[1] BROCKELMANN, C., *Geschichte der arabischen Literatur*, I 142.

[2] WOLFF, M., *Muhammedanische Eschatologie* (Leipzig 1872), p. 199 sq.; HORTEN, M. *Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam* (Halle a. S. 1917), p. 378 u. a.

Mit der Entwicklung der islamischen Philosophie konnte sich diese Auffassung natürlich nicht in ihren ursprünglichen Farben erhalten. Der Ṣūfismus, aller Sinnlichkeit abhold, streng und asketisch, mußte dieser Sensualität gegenüber Widerwillen empfinden. Seine Sinnlichkeit liegt in einem ganz anderen Bereiche. Gott der ewige Geliebte, die schließliche Vereinigung mit ihm, die *visio beatifica* — das sind seine erhabenen Endziele. Der Weg, den der Ṣūfismus den Ḥūrīs gegenüber einschlagen mußte, war leicht vorauszusehen. Sein Grundprinzip ist, alles Sinnliche durch Allegorisierung, durch Umdeutung zu entfernen. Sogar Zeremonien des Ḥaǧǧ wurden schließlich zu bloßen Allegorien der seelischen Erlebnisse. Also mußten sich auch die Ḥūrīs diesen Grundsätzen beugen. Es ist bis jetzt leider schwer festzustellen, welcher mystische Korankommentar als der älteste zu betrachten ist und ob solche aus der älteren Epoche des Ṣūfismus auf uns gekommen sind. Ich beabsichtige auch nicht, hier eine vollständige Entwicklung der uns interessierenden Frage zu geben. Mir liegt nur daran, einen Grundplan für die weitere Forschung aufzustellen. Dazu wähle ich, als besonders bezeichnende Beispiele, nur einige Äußerungen der hervorragendsten Vertreter des Ṣūfismus aus seiner Blütezeit, dem XIII. Jahrhundert n. Chr.

Im großen Korankommentar des Ibn-al-ʿArabī[1] finden wir die Vergeistigung des sinnlichen Ḥūrī-Begriffs schon in vollstem Maße ausgesprochen. Gleich bei der ersten Koranstelle, in der die Ḥūrīs erwähnt werden (Sūra II 23), finden wir einen Anlauf zur Dematerialisierung des koranischen Bildes: والازواج لنفوسهم الحور العين المطهّرة عن الطمث والفواحش ولقلوبهم النفوس القدسيّة المطهّرة عن دنس الطبائع وكدر العناصر. ولا جنّة لارواحهم لاحتجابهم عن المشاهدة[2]. „Und die Gemahlinnen sind für ihre Seelen die großäugigen, von der monatlichen Unreinheit und der Sittenlosigkeit gereinigten Ḥūrīs, und für ihre Herzen die heiligen, von dem Schmutz der materiellen Natur und der Trübheit der Elemente gereinigten Seelen. Für ihre Geister aber gibt es kein Paradies, da sie am Schauen (Gottes) gehindert sind“.

Hier finden wir nur einen Ansatz, die alte Tradition zu durchbrechen. Aber die ausdrückliche Behauptung, daß die Ḥūrīs Ge-

[1] Ausgabe Kairo 1317 in zwei Bänden.

[2] Bd. I 12.

mahlinnen für die Seelen sind, und der Gegensatz zwischen Seele und Herz[1] verraten schon einigermaßen die weiteren Ausführungen.

In der folgenden Koranstelle (III 13) finden wir die eigentliche Anschauung unseres Autors schon klarer ausgedrückt. Da heißt es: والازواج أصنافُ روحانيّاتِ عالم القدس[2] „Und die Gemahlinnen sind die verschiedenen Arten der Geisteswesen der heiligen Welt". Das Fleischliche wird hier also den Ḥūrīs kategorisch abgesprochen: es sind bloß geistige Geschöpfe, die mit dem menschlichen Geiste die mystische Hochzeit feiern. Dieser Standpunkt wird weiterhin streng eingehalten, und alle Eigenschaften, die der Koran den Ḥūrīs beilegt, werden in diesem Sinn interpretiert. So heißt es z. B. zur Erklärung des koranischen Ausdrucks قاصِراتُ الطَرْفِ (LV 56): ممّا يتّصلون بها من النفوس الملكوتيّة الّتى فى مراتبها وما تحتها سماويّةً كانت او أرضيّةً مزكّاة صافية مطهّرة لا يجاوز نظرُها مراتبَهم ولا تطلب كمالًا وراء كمالاتهم[3] „D. h. die Seelen des himmlischen Königreichs, mit denen sie (die seligen Gläubigen) sich vereinigen und die sich auf ihren[4] oder auf tieferen Rängen befinden, gleichviel ob sie himmlischer Abstammung sind oder irdisch, gereinigt, geklärt und rein; ihr (dieser Seelen) Blick übersteigt ihren (der Seligen) Rang nicht und sie suchen keine Vollkommenheit, die höher wäre als die Vollkommenheiten jener".

Die koranischen Vergleiche der Ḥūrīs mit Edelsteinen werden ausschließlich allegorisch behandelt. Der Vergleich mit dem ياقوت[5] z. B. soll bedeuten: شُبّهت اللّواتى فى جنّة النفس من الحور بالياقوت لكون الياقوت مع حسنه وصفائه ورَوْنَقه وبهائه ذا لون احمر يناسب لون النفس[6] „Die im Paradiese der Seele sich befindenden Ḥūrīs werden mit dem Rubin verglichen, da er, abgesehen von seiner Anmut, seiner Reinheit, seinem Glanze und seiner Schönheit, von roter Farbe ist, die der Farbe der Seele entspricht".

Zu dem Vergleiche mit مَرْجان (ibd.) finden wir folgende Erklärung: و[شُبّهت] اللّواتى فى جنّة القلب بالمَرْجان لغاية بياضه ونوريّته[7]

---

[1] Vgl. dazu z. B. R. HARTMANN, *Al-Kuschairîs Darstellung des Ṣûfîtums* (Berlin 1914), p. 74ff. Siehe auch hier unten.

[2] Bd. I 51.

[3] Bd. II 144.

[4] Für مراتبها ist wohl مراتبهم zu lesen (vgl. das sofort kommende مراتبهم).

[5] LV 58.

[6] Bd. II 144.

[7] ibd.

„Und die im Paradiese des Herzens[1] [befindlichen Ḥūrīs werden] mit den Perlen [verglichen], weil diese die äußerste Weiße und Lichtheit zeigen".

Die Deutung der Ausdrücke خَيْرَاتٌ حِسَانٌ und حُورٌ مَقْصُورَاتٌ فِى الْخِيَامِ (Sūra LV 70, 72) lautet folgendermaßen: أى أنوار محضة وسبحات صرفة لا شائبة للشرّ والامكان فيها حسان من تجلّيات الجمال والجلال ومحاسن الصفات. حور مقصورات فى الخيام أى مخدّرات فى حضرات الاسماء بل حضرة الوحدة والاحديّة لا تبرز منها بالانكشاف لمن دونها وليس ورائها حدّ ومرتبة ترتقى اليها و تنظر الى ما فوقها فهى مقصورة فيها [2] „D. h. reine Lichter und lautere Herrlichkeit ohne Beimischung von Bösem und Potentiellem[3], worunter sich Schöne befinden, d. h. die Erstrahlungen der Schönheit und der Majestät und die Schönheiten der Attribute (der Gottheit). ‚In Zelten zurückgehaltene Ḥūrīs', d. h. in den Ebenen[4] der Namen (Gottes) oder vielmehr in der Ebene der Einsamkeit und der Unität eingeschlossene, die daraus nicht hervorgehen, sich demjenigen enthüllend, der sich unterhalb ihrer befindet, und jenseits deren es keine Grenze und keine Stufe gibt, zu der sie aufsteigen und zu der sie emporschauen könnten, so daß sie also darin (in ihren Ebenen) zurückgehalten sind".

Und schließlich die letzte Stelle (Sūra LVI 22), wo der Ausdruck حُورٌ عِينٌ deutlich und unzweifelhaft ins Geistige umgedeutet wird: وحُورٌ عِينٌ من تجلّيات الصفات ومجرّدات الجبروت وما فى مراتبهم من الارواح المجرّدة[5] „Und großaugige Ḥūrīs, d. h. die Erstrahlungen der Attribute und der geistigen Wesenheiten der Welt der Allmacht und die reinen Geister, die zu ihren Stufen gehoren".

Die Fesseln der orthodoxen Tradition sind hier also endgültig abgestreift. Die sinnlichen Gemahlinnen des Korans sind schließlich zu Selbstoffenbarungen Gottes geworden. Ibn-al-ʿArabī unterscheidet, wie andre Mystiker, verschiedene Stufen der geistigen Reinheit. Jede dieser Stufen hat ihr eigenes Paradies. In jedem Paradies repräsentieren die Ḥūrīs denjenigen Rang der göttlichen Attribute oder des göttlichen

---

[1] Vgl. oben S. 269f.

[2] Bd. II 145.

[3] امكان: das, was möglich ist, aber nicht notwendig zu existieren braucht.

[4] Vgl. z. B. R. A. NICHOLSON, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge 1921), p. 91, Anm. 1.

[5] Bd. II 146.

Wesens, der dieser Stufe entspricht. Die gereinigte geistige Wesenheit des Menschen durchfliegt das Paradies der Seele und das Paradies des Herzens und steigt zu Regionen auf, wo die Namen Gottes aufhören und die Ḥūrīs nur ein Abglanz der göttlichen Einheit sind.

Diese Ausführungen könnten durch Parallelen aus anderen Werken Ibn-al-ʿArabī's vervollständigt und erklärt werden. Mir liegt aber augenblicklich nicht daran, hier ein möglichst vollständiges Bild seiner Anschauungen über die Ḥūrīs zu geben. Das würde uns zu weit führen und muß vorläufig unterbleiben, da wir noch eine Reihe anderer Ṣūfīs zu betrachten haben, um eine klare Vorstellung von ṣūfischen Anschauungen in dieser Hinsicht zu gewinnen. In den angeführten Zitaten mag allerlei dunkel erscheinen. Aber bis zum Zusammenfassen der Grundkonzeptionen Ibn-al-ʿArabī's ist es noch weit, viel Arbeit an seinen großen Werken wie den *Futūḥāt* und den *Fuṣūṣ* ist noch erforderlich, bis wir einigermaßen im Rechte sein werden, über diesen Philosophen ein völlig gesichertes Urteil zu fällen. Für den Grundzweck meines Aufsatzes sind die genannten Zitate jedenfalls deutlich genug, und deshalb will ich mich hier damit begnügen.

Wir gehen jetzt zur charakteristischen Gestalt des berühmten Schaikhs Naǧm-ad-dīn al-Kubrā (1145—1226)[1] über, dessen großer Korankommentar für uns bei der Entscheidung der uns beschäftigenden Frage besonders wichtig ist. Ein Teil dieses in arabischer Sprache verfaßten Kommentars, der den Titel »عين الحياة« führt und auch von Ḥāǧǧī Khalīfa erwähnt wird[2], wurde von mir in der Handschriftensammlung der Öffentlichen Bibliothek zu Petersburg[3] aufgefunden. Auf fol. 1r finden wir eine Angabe von einem seiner Schüler, in welcher dieser mitteilt, daß der Kommentar von dem großen Khoresmier nur bis zur *Sūrat an-Naǧm* fortgeführt wurde und daß ihn der Tod an der Vollendung des Werks hinderte. Dieser anonyme Schüler erwähnt ferner, daß er selbst auf Grund einer Erleuchtung von Seiten Allāh's die Arbeit weitergeführt und vollendet habe. Für die Erforschung des Ṣūfismus ist dieses Werk von großer

[1] Für seine Biographie verweise ich auf meinen Aufsatz in den *Comptes-Rendus* der Russ. Akad. der Wissensch., 1924, Serie B, Avril-Juin, p. 36, wo auch eine ziemlich vollständige Bibliographie zu finden ist.

[2] II 380.

[3] Mss. arab., neue Reihe No. 17 (I 2, 4).

Wichtigkeit, da in ihm, abgesehen von dem fortlaufenden Kommentar, in welchem nur der mystische Sinn des Korans berücksichtigt wird, einzelnen besonders schwierigen Fragen ganze Exkurse gewidmet sind, die manchmal zu ausführlichen selbständigen Aufsätzen über die Hauptfragen des Ṣūfismus anwachsen. Unser Kodex ist leider unvollstandig und geht nur bis zur *Sūrat al-Ḥiğr,* so daß die Hauptstellen uber die Ḥūrīs (LV 56—72, LVI 35—36) fehlen. Aber auch aus dem Erhaltenen können wir mit Bestimmtheit ersehen, welcher Art die Ansichten des Schaikhs über die Ḥūrīs waren.

In der ersten auf die Ḥūrīs bezüglichen Stelle (Sūra II 33) finden wir das Wort ازواج durch ازواج من ابكار الغيب الخ erklärt[1]. *Ghaib* muß hier im Sinne des terminus technicus *'ālam al-ghaib* = „geistige Welt" verstanden werden. Also sind diese Gemahlinnen „geistige Jungfrauen, Jungfrauen der geistigen Welt", was bereits einen bedeutenden Unterschied von der traditionellen Auffassung ausmacht. Die zweite Stelle (Sūra III 13) ist noch wichtiger. Nach einer allegorischen Interpretierung der koranischen Paradiesbeschreibung finden wir hier folgendes: ولهم ازواج من نظراتِ الحق المطهّرة من الحدوث كما قال تعالى «وسَقاهُم رَبُّهم شَرابًا طَهورًا». فمن ملكِ الازواج المطهّرة تتولّد الاخلاق المطهّرة[2] „Und es werden ihnen Gemahlinnen zuteil, namlich das von der Zeitlichkeit gereinigte Erschauen der göttlichen Wahrheit, wie der Erhabene gesagt hat: 'Und reines Getrank schenkt ihnen ihr Herr ein'[3]. Und wer (eine) von den gereinigten Gemahlinnen besitzt, dem werden gereinigte Sitten geboren". Und schließlich Sūra IV 60: لهم فيها ازواج من تجلّى صفات الجمال والجلال مطهّرة من الوَهْم والخَيال[4] „Es werden ihnen darin Gemahlinnen zuteil, nämlich die Erstrahlung der Attribute der Schonheit und der Majestät, gereinigt von Vermutung und Phantasie".

Also fallen die Vorstellungen Nağm-ad-dīn's im großen und ganzen mit denen Ibn-al-'Arabī's zusammen: Die Ḥūrīs haben nichts Körperliches, nichts Sinnliches an sich, sie sind vielmehr nur Emanationen der göttlichen Attribute, die einzige Moglichkeit für den menschlichen Geist, an der *visio beatifica* teilzuhaben. Ob sich diese Auffassung

1 Fol. 20r.
2 Fol. 83r.
3 Sūra LXXVI 21.
4 Fol. 114v.

auf Ibn-al-ʿArabī's Theorien gründet oder anderen Vorstellungen ihren Ursprung verdankt, wage ich vorläufig nicht zu entscheiden.

Eine ähnliche Behandlung finden wir auch in dem interessanten Traktate *Mabdaʾ wa-maʿād* des bekannten Mystikers und Astronomen Naṣīr-ad-dīn Ṭūsī[1] (– 1273/74). Das 19. Kapitel dieser Schrift ist ausschließlich der uns beschäftigenden Frage gewidmet und lautet folgendermaßen:[2]

فصل نوزدهم اشارت بحور عین. چون دیدهٔ بصیرت مرد [f. 190v] مؤمن [lith. موقن] بکحل توفیق کشاده شود و ابراهیم‌وار بر مطالعهٔ ملکوت هر دو کون قادر شود [lith. ins. آیه] «وکذلك نُرِی ابراهیمَ ملکوتَ السموات والارض ولِیکونَ من الموقنین» واردان[3] حضرت عزت‌را که از پردهٔ غیب ظهور میکنند و در یك یك ذرّه از ذرّات کائنات خویش‌را [lith. خویشتن‌را] بواسطهٔ نور تجلی جلوه [ms. om. جلوه] می دهند مشاهده کند. و لا محاله چنانکه کفته اند [lith. آمد] هر یکی در [lith. به] نیکوترین صورتی از صور مخلوقات متمثّل شود مانند آنچ در قصّهٔ مریم آمده است که «فتَمَثَّلَ لها بَشَرًا سَوِیًّا». و چون تمتّع ازان مشاهده جز بفیضان ابدی [lith. ازلی] از عالم وحدت که مفیض [lith. مقتضی] ازدواج ذات و صورت باشد با یکدیکر بر وجهی که مقضی باتحاد بود صورت نبندد، پس با هر یکی [f. 191r] ازان صور که بمنزلت یکی از حوران بهشت باشد این ازدواج حاصل کردد [lith. ins. آیه] «وزَوَّجْناهم بحور عین». و با سبب که چهرهٔ این پردکیان از دیدهٔ اغیار و اهل تضاد مصون است «مقصورات فی الخِیام» باشند. و بحکم آن که نامحرمان عالم تکثّررا چه آن قوم که بظاهر عالم ملك باز مانده باشند [lith. اند] و چه آن قوم که بباطن عالم ملکوت محجوب شده وصل ایشان لا [lith. نا] ممکن است «لم یَطْمِثْهنّ اِنْسٌ قَبْلَهم و لا جانّ» باشند. و بسبب آن که معاودت آن [lith. این] حالت هر نوبت موجب التذاذی بود زیادت از نوبت اولی [lith. اول] مانند محبوبی مفقود که بعد از مفاسات طلب مغافصة باز یافته [ms. رفته] شود بکارت و غرابت آن لذّت هر نوبت متجدد می شود

- - - -

1 *Grundriß d. Iran. Philol.* II 344, 348 und H. Ethé, *Catalogue of the Persian Mss. in the Library of the India Office*, No. 1807, wo das Werk آغاز و انجام genannt wird.

2 Da der Text dieser Abhandlung in Handschriftensammlungen ziemlich selten ist, gebe ich ihn hier wieder, und zwar nach einer vortrefflichen alten Handschrift des Asiatischen Museums (Nr. 27, f. 190r). Lithographiert ist der Text in Indien 1314 am Schluß des »مرصاد العباد« des Naǧm-ad-dīn Rāzī.

3 Sic! Lies واردات.

„19. Kapitel. Über die großäugigen Ḥūrīs. Wenn das Auge der inneren Sehkraft des Gläubigen dank des Stibiums der göttlichen Hilfe geöffnet wird und gleich Ibrāhīm die Möglichkeit erlangt, das Königreich beider Welten zu schauen — ‚Und so lassen wir Ibrāhīm das Königreich der Himmel und der Erde schauen, damit er einer von denen werde, die Gewißheit erlangt haben‘[1] — dann sieht er die Offenbarungen der göttlichen Macht, die hinter dem Vorhange der geistigen Welt erscheinen und sich in jedem einzelnen Atome des Alls vermöge des Lichts der Erstrahlung enthüllen. Und natürlich muß jede von ihnen, wie gesagt worden ist, die schönste Form von den Formen der Geschöpfe annehmen, wie es in der Geschichte der Maria heißt: ‚Und er stellte sich ihr dar als ein ebenmäßig geformter Mensch‘[2]. Und da der Genuß aus jenem Schauen nur durch die ewige Emanation aus der Welt der Einheit möglich wird, welche die Vermählung des Wesens und der Form miteinander bewirkt, so daß sie schließlich zu einem Einssein verschmelzen, so kommt diese Hochzeit mit jeder einzelnen von jenen Formen, die den paradiesischen Ḥūrīs entsprechen, zustande: ‚Und wir haben sie mit großäugigen Ḥūrīs vermählt‘[3]. Und da das Antlitz dieser züchtig im Hause Weilenden vor den Blicken Fremder und Feindlichgesinnter geschützt ist, so sind sie ‚in den Zelten eingeschlossen‘[4]. Und da den Nichtverwandten aus der Welt der Vielheit, ob sie nun zu Leuten gehören, die an der Oberfläche des Erdenreichs haften blieben, oder zu denen, die von den Tiefen des Himmelreichs verhüllt sind, die Vereinigung mit ihnen unmöglich ist, so sind sie die, von denen es heißt: ‚Weder Menschen noch Dschinnen haben sie vor ihnen defloriert‘[5]. Und auf Grund dessen, daß die Wiederkehr dieses Zustandes jedesmal Ursache eines Genusses wird, der stärker ist als das vorige Mal — wie eine verlorene Geliebte, welche nach Mühen des Suchens plötzlich wiedergefunden wird — wird (ihre) Jungfräulichkeit und die Eigenartigkeit des Genusses jedesmal erneuert“.

Die Ḥūrīs sind also Erscheinungsformen geistiger Gewalten, mit denen der menschliche Geist nach Öffnung des geistigen Auges eine

[1] Sūra VI 75.
[2] Sūra XIX 17.
[3] Sūra LII 20.
[4] Sūra LV 72.
[5] Sūra LV 56.

Art mystischer Hochzeit eingeht. Interessant ist, daß Ṭūsī, über die vom Koran gegebenen Grundlinien hinausgehend, auch die sensuellen Ausführungen der Kommentatoren über die ewige Jungfräulichkeit der Ḥūrīs mystisch umdeutet.

Dieselben Grundsätze finden wir in der umfangreichen Literatur wieder, die zu einem Vierzeiler des berühmten Schaikhs Abū-Saʿīd entstanden ist, auf die ich hier aber nicht weiter eingehen werde[1].

Als ein drastisches Beispiel aus derselben Epoche erwähne ich nur noch das Gedicht des Auḥad-ad-dīn Kirmānī († 1298)[2] »مصباح الارواح«, wo wir folgende Erklärung der koranischen Vorstellungen vom Paradiese finden:

جنّت چه بوذ جهان ایمان   سذره چبوذ شمامهٔ جان
فردوس حضور حضرت اوست   دیذار شهود وحدت اوست
طوبی چبوذ شمامهٔ ذوق   طوبی لك اکر کنی ازو ذوق
روضه خرد و رضاست رضوان   مالك امل و هواست نیران
تسلیم ورضا یقین یقین است   کوثر دل و سلسبیل دینست
اشجار بوذ عقول اخیار   انهار بوذ روان ابرار
اخلاق نبی قصور می دان   حالات حمیده حور می دان
ولدان نفحات خاطر بکر   غلمان نفحات عاطر فکر
فرشست کفایت و عبارت   استبرق و سندس استعارت
حیلت هنرست و حلّه تقوی   ساقی مولی شراب معنی[3]

„Was ist das Paradies? Die Welt des Glaubens. Was die *Sidra?* Der Wohlgeruch der Seele.

[1] Näheres darüber bei V. ZHUKOFFSKY „Къ исторіи старца Абу-Саʿида Мейхенейскаго“ (*Zur Geschichte de. Schaikhs Abū-Saʿīd aus Meihane*) in den *Zapiski*, Bd. XIII, p. 145 sq. Ich möchte hier nur betonen, das der wichtigste Kommentar über diesen Vierzeiler der von ZHUKOFFSKY nicht erwähnte »انیس العاشقین« von dem bekannten Dichter und ṣūfischen Heiligen Schāh Qāsim-al-Anwār ist. (Siehe Ms. des Asiat. Mus., Nr. 220, f. 212ʳ sq.)

[2] *Grundriß d. Iran. Phil.* II 299. Weiteres über ihn Ḥāǧǧī Khalīfa V 577, VI 321; *Haft Iqlīm*, Ms. des Asiat. Mus., Nr. 603 bc, f. 105ᵛ ult.; *Riyāḍ al-ʿārifīn* (Lith. Ṭihrān) p. 37; F. WÜSTENFELD, *Die Denkmäler der Länder*, Göttingen 1848, Bd. II, 164, 3 v. u. und andere. Ausführliches Material zur Biographie dieses höchst interessanten Dichters ist von mir gesammelt und wird in kurzem veröffentlicht werden.

[3] Ich gebe das Zitat nach einer höchst wichtigen Handschrift des Asiatischen Museums (Nr. 27, f. 8ʳ sq.), m. W. der einzigen bekannten Handschrift dieses Werks in Europa. Die Handschrift ist vom 4. Rabīʿ I d. J. 708 datiert und bietet einen höchst korrekten, wenn auch ziemlich schwer lesbaren Text.

Der paradiesische Garten ist die Gegenwart Seiner Majestät, das Schauen ist das Sehen Seiner Einheit.

Was ist der *Ṭūbā*-Baum? Der Wohlgeruch der ekstatischen Stufe des Kostens. Wohl dir, wenn du dich an ihm ergötzest!

Das Gefilde des Paradieses ist der Verstand, *Riḍwān* das Wohlwollen, *Mālik* das Verlangen, die Höllenfeuer die Sinnenlust.

Die Hingabe (an den Willen Gottes) und die Ergebung (in seinen Ratschluß) sind die höchste Gewißheit, *Kauthar* das Herz, *Salsabīl* der Glauben.

Die Bäume sind die Verstandeskräfte der Guten, die Flüsse die Seelen der Frommen.

Wisse, daß die Schlösser die Tugenden des Propheten, wisse, daß die Ḥūrīs die gepriesenen Ekstasen sind.

Die Knaben sind die Hauche des jungfräulichen Sinns, die Pagen die Hauche der edlen Gedanken.

Die Teppiche sind Hinlanglichkeit und Metapher, Brokat und Seide Allegorie.

Der Schmuck ist die Tugend, das Gewand die Gottesfurcht, der Schenke der Herr, der Wein Erleuchtung".

Hier finden wir also schon sämtliche Attribute der paradiesischen Freuden allegorisch umgedeutet, nicht nur die Ḥūrīs. Die letzteren werden als „die gepriesenen Ekstasen" erklärt, d. i. als die Zustände der Entrücktheit, während welcher der menschliche Geist sich mit dem universalen Ich verbindet. Der Ausdruck ist ziemlich unklar und kann auf verschiedene Art ausgelegt werden, die sinnliche Fassung ist aber jedenfalls vollstandig ausgeschlossen.

Schließlich möchte ich noch auf eine interessante Erscheinung einer späteren Epoche, ʿAfīf-ad-dīn al-Yāfiʿī[1] (1298—1367), hinweisen. Sein bekanntes Werk *Rauḍ-ar-rayāḥīn*, eine Sammlung von fünfhundert erbaulichen Geschichten aus dem Leben berühmter Ṣūfīs, ist eine Fundgrube höchst wichtiger Informationen. Das Werk ist bis jetzt wenig erforscht, und seine Quellen sind, bis auf einige wenige (wie die *Risāla Qušairīya*), schwer festzustellen. Es ist aber kaum zu bezweifeln, daß ein Teil dieser Erzählungen aus volkstümlicher Überlieferung stammt. Die eigentümliche Färbung und die Verschmelzung verschiedenartigster Elemente in einen naiven Märchenstil scheinen

1 Siehe BROCKELMANN II 176; Ǧāmī, *Nafaḥātu 'l-uns* (ed. LEES), p. 681.

diese Ansicht zu bekräftigen. Drei von diesen Erzählungen (Nr. 8. 9 und 11), die sämtlich von den Ḥūrīs handeln. teile ich im Anhang vollständig in Text und Übersetzung mit.

Die letzte von ihnen ist die einfachste und daher am leichtesten zu verstehen. Die Jungfrau, von welcher der junge Märtyrer schwärmt und um derentwillen er den Tod erleidet, ist zu den Ḥūrīs zu rechnen. Die Beschreibung stimmt fast in allen Einzelheiten mit den traditionellen Schilderungen der Paradiesesjungfrauen überein; die ganze Erzahlung ist in diesem Sinne durchgefuhrt und stellt somit eine ganz gewöhnliche islamische Erbauungsgeschichte dar, die mit Mystik eigentlich nichts zu tun hat.

Die zweite Erzahlung (Nr. 9 der Sammlung) ist eine vereinfachte Version der dritten. Auch hier erscheint eine Jungfrau und verheißt dem Gerechten paradiesische Freuden. Der einzige Unterschied der dritten Erzählung gegenüber ist. daß wir hier dieses Mädchen mit einer Ḥūrī nicht ohne weiteres identifizieren können, da die Erzahlung an sich keinen einzigen bestimmten Anhaltspunkt dafür gibt. Hervorzuheben ist, daß die Traumgestalt während eines Gebets erscheint; bedeutsam ist ferner der Ausdruck اطيب ريحًا auf den wir noch zurückkommen werden.

Am wichtigsten ist schließlich die erste Erzählung (Nr. 8). Hier finden wir Zuge. die aus dem rechtgläubigen Islam keine Erklärung erhalten können. Freilich spielt das Ḥūrī-Motiv mit hinein, aber die sensuelle Auffassung bleibt fortwährend im Hintergrund. Die Jungfrauen, die hier auftreten, sind keine Geschopfe von Fleisch und Blut, sie sind Personifikationen von Nachten. die vom Gerechten im Gebete durchwacht waren. Wenn wir bedenken, daß das Durchwachen einer Nacht in Gebet und Kasteiung als gutes Werk *par excellence* aufgefaßt werden muß, so können wir diese Mädchen Personifikationen guter Taten nennen. Somit wären wir wieder auf dem Gebiete des reinsten Zoroastrismus angelangt. Die betreffenden Beschreibungen fallen fast buchstäblich mit den oben mitgeteilten Ausführungen zoroastrischer Quellen zusammen. Das charakteristische Merkmal des Wohlgeruchs (اطيب ريحًا) ist ausdrucklich hervorgehoben. Die Angabe des Alters fehlt. aber da wir es ja hier andererseits mit Ḥūrīs zu tun haben. so durfen wir getrost die traditionellen fünfzehn Jahre der Ḥūrīs einsetzen. um die Analogie vollständig zu machen.

Zu völlig gesicherten Schlüssen haben uns diese Betrachtungen nicht geführt. Dennoch dürfen wir gewisse Folgerungen daraus ziehen, die uns der Lösung unserer schwierigen Frage etwas näher bringen können. Wir haben festgestellt, daß beide, der Islam und der Zoroastrismus, Vorstellungen von paradiesischen Jungfrauen besitzen. Im älteren Islam ist die Verwandtschaft zwischen Ḥūrī und Kanīk ziemlich schwer nachzuweisen. In der späteren Entwicklung werden aber die Übereinstimmungen immer häufiger und ergeben schließlich eine verblüffende Ähnlichkeit. Diese Übereinstimmungen müssen in einer von zwei Voraussetzungen ihre Begründung finden: entweder sind Muhammad's Ḥūris aus dem Zoroastrismus entsprungen, oder der spätere Ṣūfismus hat einen starken zoroastrischen Einfluß erfahren. Welche von diesen zwei Voraussetzungen sich als die richtige behaupten wird, kann vorläufig nicht entschieden werden, die Frage ist aber für die Islamforschung in jedem Falle von großer Wichtigkeit.

Bestätigt sich die erste Annahme, so können wir eine höchst eigentümliche spiralförmige Entwicklungsgeschichte des Begriffs „Ḥūrī" feststellen, zu der Analogien in der Entwicklungsgeschichte anderer Ideen auf dem Boden des Islam nachgewiesen werden könnten. Der frühere Islam empfängt eine geistige Vorstellung aus dem Gedankenkreise der ihn umgebenden Kulturen und materialisiert sie, entgeistigt sie; der spätere Islam aber, speziell die Mystik, modifiziert die empfangene Vorstellung, rückt sie durch Allegorisierung aus dem Bereiche der Sinne wieder ins Geistige empor und gelangt somit zurück zum ursprünglichen Begriffe, der aber durch den ganzen Prozeß sozusagen geklärt und verdeutlicht wird.

Weisen wir aber diese Annahme zurück, so kommen wir zu einem Resultat, dessen Bedeutung für die Geschichte des Ṣūfismus von höchster Wichtigkeit ist. Fremde Einflüsse werden im Ṣūfismus schon lange gesucht, sein Ursprung wird auf die Einwirkung verschiedenartigster Elemente zurückgeführt. Nur der Zoroastrismus wurde hierbei, wenige Ausnahmen abgerechnet (s. oben S. 264), fortwährend übergangen, was eigentlich ziemlich merkwürdig ist, da ja gewisse Nachklänge der alten Lehren, die im Volksglauben Wurzel geschlagen hatten, sehr leicht aufgefunden werden können.

Der Weg für die weitere Forschung auf diesem Gebiet steht demnach noch offen, und von einer endgültigen Abweisung der Verwandtschaft von Ḥūrī und Kanīk kann vorläufig noch keine Rede sein.

Wenn ich dieses, wie ich glaube, hinreichend bewiesen habe, so habe ich das mir in diesem Aufsatze gesetzte bescheidene Ziel erreicht. والله ولى التوفيق.

ANHANG.

Drei Erzählungen aus al-Yāfiʿī, *Rauḍ-ar-rayāḥīn*, nach den Manuskripten Nr. 544, f. 24ʳ (= A) und Nr. 539ᵃ, f. 29ᵛ (= B) des Asiatischen Museums in Petersburg[1].

I. Text.

الحكاية الثامنة. عن ابى بكر الضّرير رضى الله عنه قال:

كان بجُوارى شابٌّ حسن الوجه يصوم النهار[2] لا يفطر ويقوم الليل[2] لا يفتر. فجاءنى يومًا وقال:[3] انّى نُمْتُ عن وِرْدى الليلةَ[4] فرأيت كأنّ محرابى[5] انشقّ وكانّى بجوارٍ قد خرجن من المحراب لم ار احسنَ وجهًا منهنّ[6] واذا فيهنّ شَوْهاء كرهًا[7] توهًا لم ار اقبح منها منظرًا. فقلت: لمن انتنّ[8] ولمن هذه؟ فقلن: نحن لياليك اللّاتى[9] مَضَيْنَ[10] وهذه ليلةُ يومك ولو مُتَّ فى ليلتك هذه لكانت هذه حظَّك. ثمّ انشأت[11] تقول

إسْأل لمولاك وأرْدُدْنى الى حالى　　فأنتَ قبّحتَنى من بين أشْكالى
لا تَرْقدنّ الليالى ما حَيِيتَ فإن[12]　　نمتَ الليالى فهنّ الدهرَ أمْثالى
نحن السرورُ لمن[13] نالَ السرورَ بنا　　جوفَ الظلام بسُكْنَى المنزل العالى
وقد أُرِدْتَ بخير اذ وُعِظتَ بنا　　فأبْشِر فانت من المولى على بال

فأجابتها جارية من الحِسان تقول

ابْشر بخير[14] فقد نلتَ الغِنَى ابدًا　　فى جنّة الخُلْد فى رَوْضات جنّات
نحن الليالى اللّواتى كنتَ تَسْهرنا[15]　　تَتْلو القرانَ بترجيع ورنّات
نحن الحِسان اللّواتى كنتَ تخطبنا　　جوفَ الظلام بدَعْوات وزَفْرات
ابشر فقد نلتَ ما ترجوه من مَلِكٍ　　بَرٍّ يجود بأفضال وفَرْحات
غدًا تَراه تَجَلّى غيرَ محتجِب　　تَدْنى اليه و تَحْظَى بالتحيّات

---

[1] Siehe ROSEN, *Notices sommaires des mss. arabes du Musée Asiatique.* Nr. 211/212. Ein Druck des Werkes ist mir nicht zugänglich.

[2] B ins. و. [3] B add. يا استاذ. [4] A ليلةً. [5] B ins. قد. [6] B om. [7] B om. [8] B انت. [9] B التى. [10] B مضت. [11] B انشدت. [12] B وان. [13] B بمن. [14] B om. [15] B تسهرها.

ثمّ[1] شهَق شَهْقةً و خرّ ميّتًا رحمه الله.

الحكاية التاسعة. عن بعض العارفين قال: نمتُ عن حِزْبى[2] فرأيتُ فى المنام جاريةً[3] لم ار احسن منها وجهًا[4] و لا اطيبَ ريحًا. فناولتْنى رُقْعةً[5] فقالت اقْرأْ ما فيها. فقرأتُها فاذا فيها[6] مكتوب

لذِذتَ بنَوْمة عن خيرِ عيش | مع الوِلْدان فى غُرَف الجِنان
تَعيش مخلَّدًا لا موتَ فيها | وتَبْقى فى الجنان مع الحسان
تَيَقَّظْ من منامك انّ خيرًا | من النوم التهجّدُ بالقران

قال: فاستيقظتُ مرعوبًا فوالله ما ذكرتُها قطّ[7] الّا طارَ نومى.

الحكاية الحادية عشرة. عن عبد الواحد بن زيد قال:

بينما نحن ذاتَ يوم[8] فى مجلسنا هذا وقد تهيّأنا للخروج الى الغَزْو وقد أمرتُ اصحابى ان يتهيّؤا لقراءة آيتين فقرأ رجل فى مجلسنا »إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَى مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ«[9] فقام غلامٌ فى مقدار خمس عشرة سنة او نحو ذلك وقد مات ابوه وورّثه مالًا كثيرًا فقال: يا عبد الواحد انّ الله اشْتَرَى من المؤمنين انفسهم واموالهم بانّ لهم الجنّة؟ فقلتُ: نعم[10]. فقال: انّى أُشْهِدُك انّى قد بعتُ نفسى ومالى بانّ لى الجنّة. فقلت له: انّ حَدّ السيف اشدّ من ذلك وانت صبىّ شابّ[11] و[12] أَخاف أَلّا تَصبر وتَعجز عن ذلك. فقال: يا عبد الواحد أُبايِع اللهَ بالجنّة ثمّ أَعجِز؟ انا أُشْهِدُ اللّهَ انّى قد بايعتُه او كما قال رضى الله عنه. قال عبد الواحد: فتقاصرت الينا[13] انفسُنا[14] وقلنا: صبىّ يعقل ونحن لا نعقل. فخرَجَ من ماله كلّه وتصدّق به إلّا فرسه وسلاحه ونفقته. فلمّا كان يوم الخروج كان[15] اوّلَ من طلع علينا فقال: السلام عليك يا عبد الواحد. فقلت: وعليك السلام' رَبِحَ البَيْعُ! ثمّ سِرْنا وهو معنا يصوم النهار ويقوم الليل ويخدمنا ويخدم دوابّنا ويحرسنا اذا نمنا حتّى انتهينا الى بلد[16] الروم. فبينما[17] نحن كذلك اذا

[1] B ins. قال. [2] B وردى. [3] B add. حسنا. [4] B om. [5] B ins. فى يدها. [6] B فقرأته واذا هو. [7] B om. [8] B om. [9] Sūra IX 112. [10] B add. حبيبى. [11] B om. [12] B add. انى. [13] B علينا. [14] A انفسهنّ. [15] B om. [16] B om. [17] B بينما.

به قد اقبل وهو يُنادِى: وا شَوْقاه الى العَيْناء المرضيّة! فقال اصحابى: لعلّه وُسْوِسَ بهذا الغلام واختلط عقلُه. فقلتُ: حبيبى وما هذه[1] العيناء المرضيّة؟ فقال: انّى غَفَوْتُ غفوةً فرأيتُ كانّه أتانى آت فقال: اذهب الى العيناء المرضيّة! فهجم بى على روضة فيها نهر من ماء غير آسِن واذا على شطّ النهر جوار عليهنّ من الحُلِيّ والحُلَل ما لا أقدر ان اصفه. فلمّا رأيننى استبشرن بى وقلن: هذا زوج العيناء المرضيّة. وقلتُ: السلام عليكنّ! افيكنّ العيناء المرضيّة؟ قلن: لا ونحن من[2] خدمها وإماءها. امض وهى[3] أَمامك. فمضيتُ امامى فاذا انا بنهر من لبن لم يتغيّر طعمُه فى روضة فيها من كلّ زينة فيها جوار *احسن من الأَوَل[4]. فلمّا رأيننى استبشرن وقلن:[5] هذا زوج العيناء المرضيّة. فقلت:[6] افيكنّ العيناء؟ قلن:[7] لا نحن من خدمها وهى امامك. فتقدّمتُ فاذا بنهر من خمر وعلى شطّيه[8] جوار *احسن ممّا رأيت[9]. فقلت:[10] افيكنّ العيناء؟ فقلن: لا ونحن من خدمها وهى[11] امامك. فمضيت فاذا انا بنهر من عسل مصفًّى وعليه جوار احسن ممّا رأيت. فقلت: افيكنّ العيناء؟ فقلن: لا ونحن من خدمها وهى امامك. فمضيت امامى حتّى انتهيت[12] الى خيمة من دُرّة بيضاء وعلى باب الخيمة جارية عليها من الحلىّ والحلل ما لا اقدر ان اصفه. فلمّا رأتنى استبشرت بى ونادت من فى الخيمة: أيّتُها العيناء المرضيّة هذا بَعْلُك قد قَدِمَ. فدنوتُ[13] من الخيمة ودخلتُ واذا هى قاعدة على سرير من ذهب مكلّل بالدرّ والياقوت[14] وهى تقول: مرحبًا بك يا وَلِىّ الرحمن[15] قد آنَ[16] لك القدومُ علينا. *فلمّا رأيتُها افتتنتُ بها[17] فذهبت لأُعْتنقها[18]. فقالت: مَهْلًا فانّه لم يأْنِ لك ان تُعانِقنى لانّ[19] فيك روح الحياة. وانت تفطر الليلةَ عندنا ان شاء الله.[20] فانتبهتُ يا عبد الواحد ولا صبرَ لى عنها. قال عبد الواحد:

[1] B هى. [2] B لا نحن خدمها. [3] B om. [4] B*... om. [5] B ins. والله. [6] B ins. السلام عليكن. [7] B ins. وعليك السلام يا ولى الله. [8] B ins. وسط الوادى. [9] B*...: انسيننى من خلفت. [10] B ins. السلام عليكنّ. [11] B وامض. [12] B فوصلت. [13] B قال قد دنوت. [14] B ins. فلما رايتها افتتنت بها. [15] B الله. [16] B دنى. [17] B*.... om. [18] A om. [19] A om. [20] B add. قال.

فما انقطع كلامُه حتّى ارتفعت لنا سَرِيّة من العدوّ فحمل الغلامُ فعددتُ تسعة من العدوّ قَتَلَهم وكان هو العاشر. فمررتُ به وهو يتشحّط فى دمه وهو يضحك مِلْءَ فيه حتّى فارق الدنيا[1]. ولله دَرُّ القائل

يا مَن يُعانِق دنيا لا[2] بَقاءَ لها   يُمْسِى ويُصْبِح مغرورًا وغَرّارا
هل لا تركتَ من الدنيا معانَقةً   حتّى تُعانِق فى الفردوس أَبْكارا
ان كنتَ تَبْغى جنانَ الخُلْد تَسْكنها   فيَنبغى لك ان لا تأمن النارا

II. Übersetzung.

Achte Erzählung. Abū Bakr aḍ-Ḍarīr, Allāh habe Wohlgefallen an ihm, hat berichtet:

Es war ein Jüngling in meiner Nachbarschaft, schön von Gesicht, der des Tages fastete, ohne das Fasten zu brechen, und in der Nacht betete, ohne abzulassen. Eines Tages kam er zu mir und sprach: „[Meister,] ich fiel heute Nacht während meiner Koran-Rezitation in Schlaf, und es war mir im Traum, als wenn meine Gebetsnische sich spaltete und Jungfrauen daraus hervorkämen, schöner von Angesicht, als ich je eine gesehen. Und siehe! mitten zwischen ihnen war eine abstoßend häßliche, abscheulicher von Anblick, als ich je eine geschaut. Und ich sprach: ‚Wem gehört ihr und wem gehört diese?' Sie antworteten: ‚Wir sind deine Nächte, welche vergangen, und diese ist deine heutige Nacht. Und wärest du heute Nacht gestorben, dann wäre diese dir zuteil geworden'. Und dann hob sie (die Häßliche) an zu sagen:

‚Flehe deinen Herrn an und versetze mich in meinen früheren Zustand,
denn du hast mich häßlich gemacht unter Meinesgleichen.
Schlafe nicht in den Nächten, so lange du am Leben bist, denn wenn
du in ihnen schlafst, so werden sie stets mir gleich sein.
Wir sind die Freude für den, der Freude durch uns mitten in der
Finsternis erlangt, dadurch daß er den erhabenen Ort bewohnt.
Es wurde Gutes mit dir bezweckt, da man dich durch uns ermahnte.
Somit freue dich der guten Botschaft: es sorgt für dich der Herr'.

[1] B add. رضى الله عنه.

[2] A und B gegen das Metrum ولا.

Und es antwortete ihr eins von den schönen Mädchen:

‚Freue dich des Glückes, denn du hast Reichtum erlangt auf Ewigkeit im Paradiesgarten auf Gefilden der Seligen.

Wir sind die Nächte, die du im Wachen verbracht, den Koran lesend mit tremulierender, klagender Stimme.

Wir sind die Schönen, um die du gefreit mitten in der Finsternis mit Liebesschmerzen und Seufzern.

Freue dich! du hast erlangt, was du erhofft von einem gütigen Herrscher, der freigebig Gaben und Freuden spendet.

Morgen wirst du ihn unverhüllt erstrahlen sehen; du wirst dich ihm nähern und seiner Grüße teilhaftig werden'".

Dann schrie er auf und stürzte tot nieder. Allāh erbarme sich seiner!

Neunte Erzählung. Einer von den Mystikern hat berichtet:

Ich fiel in Schlaf während meiner nächtlichen Koran-Rezitation und erblickte im Traum ein Mädchen, schöner von Angesicht und angenehmer an Duft, als ich je eins gesehen. Sie reichte mir einen Zettel [in ihrer Hand] und sprach: „Lies was darauf steht!“ Und ich las ihn, und siehe, es war darauf geschrieben:

„Du genossest des Schlummers und kamst dabei in Gefahr, das schonste Leben mit den Knaben in den Geschossen des Paradieses zu verscherzen.

Du wirst ewig leben, keinen Tod gibt es dort, und wirst dauernd mit den Schönen im Paradiese weilen.

Erwache aus deinem Schlafe! Wahrlich, besser als der Schlaf ist das nächtliche Lesen des Korans“.

Er erzählte weiter: Ich erwachte erschrocken, und bei Gott! nie gedachte ich ihrer, ohne daß mein Schlaf sofort entfloh.

Elfte Erzählung. ʿAbd-al-Wāḥid ibn-Zaid[1] hat berichtet:

Wir waren eines Tages in diesem unsrem Versammlungsraume, und zwar hatten wir uns gerüstet, um in den Krieg auszuziehen, und ich hatte meinen Freunden befohlen, daß sie sich zur Rezitation zweier

[1] Einer der altesten Ṣūfīs, Gründer des ersten *Ribāṭ* fur seine Schüler. Siehe MASSIGNON, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris 1922), p. 135, 192 sq.

Verse aus dem Koran vorbereiten sollten, und ein Mann rezitierte in unsrer Versammlung: „Wahrlich, Allāh hat von den Gläubigen ihre Seelen und ihr Eigentum um den Preis des Paradieses gekauft“. Da stand ein Jungling von ungefähr fünfzehn Jahren auf, dessen Vater gestorben war und ihm großen Reichtum hinterlassen hatte. Und er sprach: „O ʿAbd-al-Wāḥid, Allāh hat von den Glaubigen ihre Seelen und ihr Eigentum um den Preis des Paradieses gekauft?“ „So ist es [, mein Lieber]“, gab ich zur Antwort. Und er fuhr fort: „Wahrlich! ich nehme dich zum Zeugen, daß ich hiermit mich selbst und mein Eigentum um den Preis des Paradieses verkaufe“. Ich antwortete ihm „Die Schneide des Schwertes ist schlimmer als dieses, und du bist nur ein junger Knabe: ich furchte, daß du keine Ausdauer zeigen und hierzu zu schwach sein wirst“. Da sprach er: „O ʿAbd-al-Wāḥid, werde ich denn mit Allāh den Kaufvertrag um das Paradies schließen und mich dann schwach zeigen? Ich rufe Allāh zum Zeugen an, daß ich hiermit den Kaufvertrag abschließe“. So oder ahnlich sprach er. Da kamen wir uns selbst klein vor und sagten: „Ein Knabe versteht es und wir verstehen es nicht“. Und er sagte sich von all seinem Eigentum los und verteilte es als Almosen, außer seinem Rosse, seinen Waffen und seinen Proviantausgaben. Und als der Tag des Aufbruchs kam, erschien er als erster vor uns und rief: „Sei gegrüßt, o ʿAbd-al-Wāḥid!“ Ich erwiderte: „Sei auch du gegrüßt! Möge der Verkauf dir Gewinn bringen!“ Dann brachen wir auf, während er mit uns war: am Tage fastete er, nachts betete er, er bediente uns und unsre Reittiere und bewachte uns, wenn wir schliefen, bis wir das Land der Romäer erreichten. Und während wir uns in dieser Lage befanden, erschien er plotzlich, laut rufend: „O wie sehne ich mich nach *al-ʿAinā' al-Marḍīya* (d. i ‚der geliebten Großäugigen‘)“. Meine Freunde meinten: „Vielleicht ist dieser Jüngling verrückt geworden und sein Verstand hat sich getrubt“. Und ich fragte ihn: „O mein Lieber, wer ist denn diese *al-ʿAinā' al-Marḍīya*?“ Er antwortete: „Ich fiel in einen leichten Schlummer, und es traumte mir, als ob einer zu mir kame und spräche: ‚Geh' zu *al-ʿAinā' al-Marḍīya!*‘ Und er brachte mich auf eine Aue mit einem Fluß von unverdorbenem Wasser. Und siehe! am Ufer des Flusses waren Jungfrauen mit so köstlichem Schmuck und köstlichen Kleidern, daß ich es nicht beschreiben kann. Als sie mich sahen, freuten sie sich meiner und sprachen: ‚Dieses ist der Gatte von *al-ʿAinā' al-Marḍīya*‘. Und ich sagte: ‚Seid gegrußt! Ist

al-ʿAināʾ al-Marḍīya unter euch?‘ Sie antworteten: ‚Nein, wir gehören nur zu ihren Dienerinnen und Sklavinnen, gehe weiter, sie weilt weiter vorn‘. Ich ging weiter und stieß auf einen Fluß aus Milch, deren Geschmack nicht wechselte, in einer Aue voll von jeglicher Zier. Auf der Aue waren Jungfrauen, schöner als die ersten. Und als sie mich sahen, freuten sie sich und sprachen: ‚[Bei Allāh!] Dieses ist der Gatte von *al-ʿAināʾ al-Marḍīya*‘. Ich sagte: ‚[Seid gegrüßt!] Ist *al-ʿAināʾ al-Marḍīya* unter euch?‘ Sie antworteten: ‚[Sei auch du gegrüßt, o Freund Allāh's!] Nein, wir gehören nur zu ihren Dienerinnen. Sie ist weiter vorn‘. Ich schritt weiter und gelangte zu einem Flusse aus Wein, an dessen Ufern [mitten im Tale] Jungfrauen weilten, schöner als die, die ich gesehen [die mich alle, die ich hinter mir zurückgelassen hatte, vergessen ließen]. Ich sagte: ‚[Seid gegrüßt!] Ist *al-ʿAināʾ* unter euch?‘ Sie antworteten: ‚Nein, wir gehören nur zu ihren Dienerinnen. Sie ist weiter vorn‘. Ich ging weiter und kam an einen Fluß aus geklartem Honig, wo Madchen weilten, noch schöner als die früheren. Ich fragte: ‚Ist *al-ʿAināʾ* unter euch?‘ Sie antworteten: ‚Nein, wir gehören nur zu ihren Dienerinnen. Sie ist weiter vorn‘. Ich ging weiter und kam schließlich zu einem Zelte, das aus einer weißen Perle bestand. Am Eingang des Zeltes weilte ein Mädchen, mit so reichem Schmucke und so schönen Kleidern, daß ich es nicht beschreiben kann. Als sie mich sah, freute sie sich meiner und rief der im Zelte befindlichen Person zu: ‚*Al-ʿAināʾ al-Marḍīya*, dein Gatte ist gekommen‘“. [Er fuhr fort:] „Und ich näherte mich dem Zelte und trat ein, und siehe, da saß sie auf einem Sessel von Gold, der mit Perlen und Rubinen geschmückt war. Und sie sprach: ‚Willkommen, o Freund des Erbarmers! Die Zeit ist da, da du zu uns kommen wirst‘. Und als ich sie sah, ward ich von ihr bezaubert, und ich ging, sie zu umarmen. Sie aber rief: ‚Gemach! Die Zeit ist noch nicht für dich da, daß du mich umarmst, denn in dir ist der Geist des Lebens. Aber heute Nacht wirst du bei uns dein Fasten brechen, so Allāh will‘!“ [Er fuhr fort:] „Ich erwachte, o ʿAbd-al-Wāḥid, und die Sehnsucht nach ihr quält mich in unerträglicher Weise“. ʿAbd-al-Wāḥid hat weiter berichtet: Und kaum war seine Rede beendet, als uns ein Trupp Feinde überfiel. Der Jüngling stürzte sich ihnen entgegen, und ich zählte neun Feinde, die er tötete. Und er selbst war der zehnte, der fiel. Ich ging an ihm vorüber, während er sich in seinem Blute wälzte und laut lachte, bis er diese

Welt verließ. [Möge Allāh mit ihm zufrieden sein!] Und wie schön sagt der Dichter:

‚O du, der du eine Welt umarmst, die doch keine Dauer hat, abends
und morgens getäuscht und täuschend.
Warum hast du die Welt nicht aus den Armen gelassen, um im
Paradiese Jungfrauen zu umarmen?
Wenn du die ewigen Gärten zu bewohnen wünschest, darfst du dich
nicht vor dem Höllenfeuer sicher wähnen‘.

NACHTRAG.

Als vorliegender Aufsatz schon in den Druck gegeben war, machte mich Herr Prof. FISCHER auf zwei ältere Arbeiten aufmerksam, die dasselbe Thema, nämlich die Herleitung der Ḥūrīs aus dem Zoroastrismus, behandeln. Es sind dies das in seiner Schrift *Aus der religiösen Reformbewegung in der Turkei* (Leipzig 1922), S. 40, Anm. 21 erwähnte Werk E. SELL's *The Faith of Islam* (London 1907) und W. ST. CLAIR TISDALL, *The Original Sources of the Qur'ân* (London 1905). Leider ist mir aber keine dieser Arbeiten zugänglich. Zur elften Erzählung aus al-Yāfiʿī (s. *Anhang*, S. 284 ff.) vgl. M. ASÍN PALACIOS, *La escatologia musulmana en la Divina Comedia* (Madrid 1919), 174, wo dieselbe Erzählung verkürzt nach Ibn Makhlūf, *Kitāb al-ʿUlūm al-fākhira fi-n-naẓar fī umūr al-ākhira* mitgeteilt wird. — Eine meinen Ansichten entgegengesetzte Meinung vertritt J. HOROVITZ in seinem Aufsatz *Das koranische Paradies* (*Scripta Universitatis atque Bibliothecae Hierosolymitanarum. Orientalia et Judaica,* Vol. I. Hierosolymis 1923). HOROVITZ weist den Versuch einer zoroastrischen Herleitung der Ḥūrīs energisch zuruck und meint, Muhammad habe seine Ḥūrīs den Schilderungen uppiger Gelage in Weinhäusern bei vorislamischen Dichtern entnommen. Ich kann mich hier zu dieser Behauptung nicht eingehend äußern, möchte aber wenigstens betonen, daß HOROVITZ in demselben Aufsatz den mächtigen Einfluß der angrenzenden Kulturländer auf das arabische Leben, wie er sich aus den vielen Fremdwörtern (hauptsachlich iranischen Ursprungs) an den betreffenden Stellen des Korans ergibt, selbst eingesteht.

Ich erachte es als eine angenehme Pflicht, Herrn Prof. FISCHER, der mir beim Druck dieser Arbeit mit Rat und Tat beigestanden hat, hier meinen innigsten Dank darzubringen.

THE WELL IN ANCIENT ARABIA.

BY

E. BRÄUNLICH (Greifswald).

(Continuation.)

The use of a circular course[1] round which the animal runs and in so doing sets the horizontal wheel of the capstan apparatus in motion, which in its turn turns a vertical wheel at the edge of the well, is only known in connection with the well-wheels called دُولاب or similar hydraulic machines which at the very beginning we ruled out of this investigation. (See MUSIL I 222, *re* Ḳuṣair ʿAmra.)

Herewith ends the description of the earth works. (About the casing of the shaft see above p. 66—72.) We now come to the establishment of the apparatus for drawing the water. The main part of this is an axle which rests on two supports and over which the well-rope slides. These pillars or posts are built in several ways. Here again necessity steps in, and the material at hand has to be used for building, and this in a great part of Arabia consists mostly of loam and stone. Since pillars of such inferior building material are not very trustworthy, it is necessary to construct them in a transverse section which is not too small, so that they are able to bear the weight of the filled buckets. A glance at the illustration in EUTING I 89 will help the reader to grasp this. It also shows why the "two pillars of the axle" زُرْنُوقَان[2] (du), pl. زرانيق are described by Abū ʿUbaid in one place as حائطان "two walls of stone" and in another place as "two tower-

[1] Hence the proverb: "The course of the beasts that draw water is a journey that does not end"; see LANE, s. v. سانية.

[2] Also زَرْنُوقَان; cf. the passages quoted in the next note.

like buildings, which are erected at the mouth of the well".[1] The same thing is meant each time; they are erections of stone and loam, as high or double as high as the stature of a man. A "cross-beam" نَعامة is placed on the top of the two pillars and to this the pulley is fastened. And to this very day in Neğd the expression *zirnūg* is used for these pillars by the Ḥadarīs, while the Bedouins call them *grūn el-bīr*[2]. This social dialectic difference explains why the pure Arabic word قَرْن is preferred in the poetic language to زرنوق, which is recognised by FRAENKEL[3] to be a loanword. In point of fact, قَرْنان (du.), pl. pauc. أَقْرُن, mult. قرون, are identical with *zurnūḳān*[4]. The following rağaz verses[5] give information about their building material:

تَبَيَّنِ القَرْنَيْنِ فَٱنْظُرْ ما هُمَا أَمَدَرًا أَمْ حَجَرًا تَراهُمَا

"Look carefully at both the well pillars and see what they are: do you see that they are made of tough loam or stone?"

Both are set up opposite each other at the mouth of the well, but at a little distance from the edge, as this breaks off easily. Thus we find in the Ḥadīṯ[6]: فوجدْتُه يغتسل بين القَرْنَيْن "I found him, completing his ablutions between the two pillars of the well". Further examples of *ḳarn*: Buḫ. I 284, 17, II 442, 5; Yāḳ. IV 71, ult. seq.; Mutammim b. Nuwaira in *Mufaḍḍ.* LXVIII 4 = (Kairo) II, p. 35, 1 = NÖLD., *Beitr.*, 110, 4 uses the pl. pauc. instead of the dual as expected (أَقْرُن قامة), a preference for the plural which is occasionally found elsewhere (e. g. Aus b. Ḥağar 23, 28; aṭ-Ṭirimmāḥ in *Lis.* XV 404, 9, also Lane 2506c; 'Umar b. Abī Rabī'a 354, 19).

Ibn Duraid[7] asserts that the قَرْنا البئر were "two wooden posts", and in the same way the dictionaries give among other definitions for زرنوقان s. v.: وقيل هما خَشَبَتان[8]. It would be better, however, to

[1] *Muḫaṣṣaṣ* X 43, 20; *Lis.* XII 6, 3; *Tāğ* VI 370, 3 seqq.; Muṭarr., s. v.
[2] HESS, *Islam* IV 316.
[3] *Fremdw.* 134.
[4] *Muḫaṣṣaṣ* X 43, ult. (Abū Zaid); *Lis.* XVII 209, 22; *Tāğ* IX 306, 10.
[5] *Lis.* and *Tāğ*, ll. cc.
[6] Buḫ. I 461, 13.
[7] *Muḫaṣṣaṣ* X 44, 2.
[8] Cf. *Lis* XVII 210, 3; *Tāğ* IX 306, 13.

trace these statements to the general confusion of the expressions, which is due to the lack of precision on the part of the respective authors, than to look on them as dialectic peculiarities, for the best authorities (al-Ǧauharī, Abū 'Ubaid, al-Kilābī)[1] state emphatically: "when they are made of wood, they are called دِعامتان, نَعامتان etc.", an assertion which is confirmed by further investigations (see below).

Zurnūḳ has gradually through use become the general term for the whole apparatus for drawing water as given above (*Lis.* XII 6, 23) and has, as such, also become fairly common: يَسْقُون زروعَهم بالزرانيق "while watering their cornfields by means of apparatuses for drawing water"[2]; also Ya'ḳ. 313, 4 seq. From this expression is formed the denominative تَزَرْنَق "to perform the task of drawing water by means of *zarānīḳ*" (Ḥadīṯ of 'Alī in *Lis.* XII 6, 10; *Tāǧ* VI 370, 14).

There is hardly a single passage to be found to confirm the statement[3] that *ḳarn* is also the "axle (بَكْرة), by means of which two men draw water".

Lane (s. v.) gives us عَمودان as another designation of these well-posts.

A change in building materials went hand in hand with the transition from the nomadic life to agriculture, and with it a change in the material for the drawing apparatus at the wells. In this way wooden well-posts become very popular in the neighbourhood of oases of dates, as they are more easily made and also less affected by the weather.

The word رِجام reflects this interesting development in the history of civilisation. Originally simply the pl. fractus "broken stones", it gradually assumed the meaning of "a heap of stones, which were piled up at the mouth of the well in order to lay a cross-bar over it, so that water could be drawn". To this points the definition given in the lexicons for the apparent singular: ما يُبْنَى على البئر ثمّ تعرّض عليه الخشبةُ لِلدَّلْو (*Lis.* XV 120, 1; *Tāǧ* VIII 305, 24). As two such heaps of stones were required, it is easily understood that the dual-

---

[1] Dictionaries, l. c.; Ǧauh., s. v.; also *Lis.* XV 92, 8.

[2] Yāḳ. IV 572, 16.

[3] *Muḫaṣṣaṣ* IX 169, 1; *Lis.* XVII 210, 3; *Tāǧ* IX 310, 1.

ending was soon added to the word (cf. RECKENDORF, *Verh.*, 30; *Arab. Synt.*, 138, Anm. 2). At the same time the connection between this word and its etymon رَجَم pl. رِجام "stone" was broken, and the new dual form entered into a close association with the expressions for the well-pillars. Thus when wooden posts were built, this word with its fixed meaning was retained, without any notice being taken of the original meaning "stones". As a matter of fact رِجامان are "two wooden posts at the edge of a well, to which are attached the wooden sockets (for the axis) of the roller".[1] Du. *riǧāmān:* Šammāḫ p. 78, 6; sing. *riǧām:* Ḥass. b. Ṯāb. 3, 14.

The دِعَم, sing. دِعْمة are defined as wooden زرانيق by Abū 'Ubaid[2]; the form دِعامة, pl. دعائم is synonymous, so that the duals دِعْمتان and دِعامتان mean "two wooden supports of the roller". In the following raǧaz[3] only one post is mentioned, but that is because of the metre:

نزعْتُ نَزْعًا زَعْزَعَ الدِعامَةْ

"I drew up (the bucket) in such wise that it made the post rock".

The coll. دَعْم is also used in the same sense instead of the dual as expected[4]:

قَلِقَتْ إذا انْحَدَرَ الطريقُ لها   قَلَقَ المَحَالة ضَمَّها الدَعْمُ

"When her path led downwards, she hurried along like the roller which the wooden posts enclose".

The word أُسْطُوانة "pillar", which is borrowed from the Persian, belongs to a somewhat later period and is used in the dual in the sense of "well-posts" Cod. Goth. Arab. 1348, fol. 112r, 13; 113r, 6; 113v, 2 (أُصطوانتين). Otherwise I only know the word in Buḫ., but in another connection[5].

The نَعامتان are only apparently identical with those wooden supports which have been already described. Although Abū 'Ubaid compares them to wooden *zarānīḳ* (*Muḫaṣṣaṣ* X 43, 23; *Lis.* XVI 62, 8; *Tāǧ* IX 79, 5 seq.), this can only be accepted with a certain amount of reservation. Thus may be the use of the

---

1 *Muḫaṣṣaṣ* IX 169, 12, X 44, 6; *Lis.* XV 120, 8; *Tāǧ* VIII 305, 20.

2 *Muḫaṣṣaṣ* X 43, paen.; cf. *Lis.* XV 92, 8; *Tāǧ* VIII 290, 38; *Muǧm.*, s. v.

3 Yāḳ. III 620, 17; *Lis.*, *Tāǧ*, l. c.; Zamaḫš., *Lex.*, 108.

4 *Mufaḍḍ.* XXI, 26 = (THORB.) 11, 26 = (Kairo) I 45, ult.

5 Of the two doorposts: I 129, 7; of the pillars in the Ka'ba: I 294, 10.

word later on, but it originally did not mean, as did the former, permanent component parts of a well, but the movable apparatus of the Bedouins for drawing water. Al-Azharī's description, which I consider reliable because of its accuracy, runs as follows: "The *naʿāmatān* are two wooden posts, whose top ends approach each other, while the lower ends are stuck into the ground on each side (of the well). A rope is bound to both (poles) (يُضْقَعَان بحَبْل), the two ends of which are drawn towards two pegs, which have been driven into the ground, or else towards two heavy stones; the roller (قامة) is hung between the two forked tips (شُعْبَتَيْ) of the *naʿāmatān*". The method of fastening by means of rope, as well as formal causes, i. e. the use of words like صقع, قامة prove that here we are dealing with Bedouin civilisation, a fact which is confirmed inasmuch as the *naʿāmatān* are reckoned as belonging to the عَلَق, e. g. Yāḳ. III 712, 9 seq. (see below). Note the way of speaking شالَتْ نَعامتُهم "they have left their drinking place, they are dispersed", metaphorically "to die" (al-ʿAinī IV 163 = LANE, 64 a, 1622 a).

The sing. نَعامة serves as a designation of another thing at the well-side; it is a "piece of wood, which is laid right over the mouth of the well, on wich the man, who is drawing the water, can stand". From this (through the middle term "standing place of the drawer") the meaning gradually developed into "projecting stone in the shaft of the well".[1] FREYTAG's statement "hauriens qui ad puteum stat" is the result of a mistake; ابْن النعامة[2] should be noted as the correct phrase. (Cf. also p. 296 seq.).

Likewise the word قامة[3], pl. قام and قِيَم[4] is taken from the civilised circle of desert Arabs. From the original meaning of "height of a man", it has become the designation for a "wooden stand of the height of a man for drawing water". HESS describes[5] the modern *gāme* (pl. *dziyam*) usual among the ʿÖtābe and Ģeḥaṭān, as „zwei flache

[1] For both meanings *Lis.* XVI 62, 13; further *Tāǧ* IX 79, 17.

[2] *Tāǧ* IX 79, 20; does not occur in *Muraṣṣaʿ*.

[3] The by-form قائمة is found in Ǧauh. in the article بَلَع.

[4] For the following cf. *Lis.* XV 404, 2; *Tāǧ* IX 36, 21 seqq.

[5] *Islam* IV 317.

etwas übermannslange Balken, die oben zur Aufnahme der Achse der Rolle durchbohrt sind. Die beiden Balken werden in einem Loche (schräg über die Öffnung reichend) am Brunnenrand befestigt". This method of digging in the ground is best explained as the survival of a time when the apparatus consisted of a pole, the upper part of which was forked. As a matter of fact DOUGHTY II 465 describes thus. Grammar also coincides with this view, that this form of *ḳāma* used to be the usual one, for there would be no reason for not expecting the dual form here—as in the case of other designations for the supports of the roller—were it not that the apparatus had really been one concrete whole. The cross-beam rests on these two forked tips and the roller is attached to it[1]. The whole apparatus, when set up, is called *ḳāma*. Al-Aḫṭal[2] uses the word in this sense, when he compares she-camels and their riders to those apparatuses for drawing water which have one of the forks longer than the other ("lopsided"). Already in the earliest accessible literary period, *ḳāma* in a narrower sense meant "wellroller", i. e. the most important part of the whole apparatus. For that reason the following is given in the lexicons amongst other definitions[1]: والقامة عند العَرَب البَكْرة التى يُسْتَقَى بها الماء من البئر. In this specialisation the word has even gone beyond the Bedouin milieu, with the result that Mutammim b. Nuwaira[3] speaks of أَقْرُن قامة "the stone pillars of a roller". Further examples: Yāḳ. III 620, 16; pl. قِيَم in a rağaz *Muḫaṣṣaṣ* IX 168, 4a f.; pl. قام with the first meaning to be found in the verse *Lis.* XV 404, 9.

What exactly does the axle or roller of an Arabic well look like? The historical development of the Arabic methods of drawing water, in which an artificial change of direction of the working force is brought about, shows a wooden instrument, and this in all forms, the individual stages of which can still be seen to-day side by side. The forerunner of a kind of roller is an ordinary piece of wood[4] laid right across the mouth of the well, for instance a

---

1 Yāḳ. IV 21, 12; Lexx., l. c.
2 P. 17, 3; notice *Lis.* XV 404, 6.
3 *Mufaḍḍ.* LXVIII 4 = (Kairo) II 35, 1 = NÖLD., *Beitr.*, 110 4.
4 SEETZEN, *Reisen*, III 325.

tent-pole[1]. As was natural, it was soon noticed that the pulling of the rope would be much easier, if the transposition of the horizontally worked energy into a vertically worked one could take place at some height above the ground, preferably that of man; this brought about the construction of the gallows-like arches, whose supports are identical with the stone heaps or wooden posts described above; cf. v. OPPENHEIM I 262.

From the very beginning, people had to be careful that the cross-beam should not be pulled out of place by the rope sliding over it. Thus, they were shown the principle of the rotary motion of the cross-beam. It was only necessary to sharpen the ends of the pole, which, in any case, were soon worn thin, and to wedge them into a hole in the supports, in order to evolve the well axle. This course of the development is confirmed by the explanations of the expression *riǧām* (p. 290 seq.), the first of which said that the "wood for the bucket was laid straight across" (تُعرَّض عليه الخَشَبَةُ للدَّلْو). Apparently the "wood for the bucket" is still stationary, as the commentator would otherwise have spoken, as in similar cases, of the "axle" or of the "cross-beam to which the roller is attached".

On the other hand, a second definition of *riǧām* means that sockets are let into the two pillars at the top[2], and the axle fixed in between them. For a long while, however, this did not differ from the simple pole, the ends of which were pointed so that they could turn in their sockets.

The بَكَرَة[3] is described as a "round piece of wood, in the middle of which a groove (مَحَزّ) has been cut for the rope, and inside which an axis is to be found (the projecting ends of this axis are introduced horizontally into the sockets) so that the whole can revolve".[4] That means an axle in a wider sense, i. e. with its accessories. This is the general use, but *bakra* is often found in a narrower sense, i. e. comprising the round piece of wood only, e. g. in the definition of عَلَق in the dictionaries,

[1] BLUNT, *Bedouins*, I 276.

[2] Ǧauh., s. v.

[3] *bakra* is regarded as the classical form, whereas *bakara* is considered to be vulgar *Faṣīḥ* 44; Ǧawāl., *Ḫaṭa'*, 152, 9 f.

[4] *Muḫaṣṣaṣ* IX 168, 13 (al-Ḫalīl); *Lis.* V 146, ult,: *Tāǧ* III 56, ult.

where axis and axis-sockets are given for themselves. The nuance of "the quickly revolving water-wheel" (المحَالة السَّريعة), which *Lis.* V 146, ult. and the other dictionaries introduce by means of وقيل, can certainly be cancelled, for there is scarcely a reason for its origin, except the attempt to build up an etymological connection with the √bkr "to be early, to hurry". Ibn Duraid[1] defines it quite simply: والبَكْرة المحالة التى يُسْتَقى عليها. References: Zuh. 17, 9 = Zuh. (LANDB.) p. 138, v. 1; Buḫ. II 426, 2 seq.; Yāḳ. IV 21, 13 seqq.; *Mufaṣṣal* p. 46, 5 seq. = HOWELL, *Grammar*, I 398; pl. بَكَر: Yāḳ. I 704, 17; pl. بَكَرات: *Lis.* V 146, paen. = *Tāǧ* III 57, 3[2].

In order to reduce the rubbing, that results from the rotation of the axle and the necessary force for drawing the rope, the axle must be as accurately formed as only routine can do it. It is, therefore, a very profitable occupation for skilled workers to make them ready for sale; in fact this profession was not unknown. Yāḳ. I 704, 17 says in an etymological note at the description of the town Bakkār near Šīrāz: كأنّه نسبة صانع البَكَر أو بائعها. It can be here assumed that Yāḳūt is including for the etymological explanation something, which really exists, that in the "as if" he is merely giving voice to his own doubts of the correctness of the derivation, and that he is not trying to give a hypothetical meaning of a word, which does not exist as a noun. Cf. furthermore the well-known name زُبَيْر بن بَكَّار, e. g. GOLDZ., *Muhamm. Studien,* I 189.

In our times, the Paria tribes of the Ṣlēb make well-axles and hawk them, as they wander about[3].

The next development of the round wooden axle was that the width of the two parts on each side of the groove was lessened, but the height extended, so that they assumed now the shape of a sheave; in this way the notch becomes deeper and the apparatus much easier to handle, although the diameter of the مَحالة, coll. in the meaning of pl. and sing. مَحال, pl. مَحَاوِل "roller", as this instrument is called, compared with the *bakra* has increased considerably. For this reason,

[1] *Išt.*, 31, 5.

[2] Plural form (*i*)*bkār*: MEISSNER, *Neuar. Gesch.*, Gloss. 114b.

[3] DOUGHTY I 280.

the definition of the lexicons[1] runs rightly: والمَحالة البَكْرة العظيمة التى تَسْتَقِى بها الإبلُ. Another definition, however, merely considering the use of both of them, simply declares *maḥāla* and *bakra* to be identical. With the introduction of the improved roller, the word *maḥāla* spreads more and more in the later language, as in modern dialects, it has retained its preponderancy[2] and is partly used solely. The word, which does appear in the earlier poets, is to be considered as the nom. loci of the √ḥwl "to change from one position to another", although *Lis.* and *Tāǧ* treat it more exhaustively under √mḥl than under √ḥwl. The abnormal pl. أمْحال (Makk. I 691, ult.), it is true, can only be explained, if it be assumed that the word was taken to be derived from √mḥl, in the same way as the form *maḥḥāle* "water-wheel": SOCIN, *Diwan aus Centralarabien*, III 128, 26.

مَحالة is found: *Mufadd.* XXI 26 = (THORB.) 11, 26 = (Kairo) I 45, ult.; *Mufadd.* XCVI 5 = (Kairo) II 61, 1; CXXII 10 = (Kairo) II 97, 11; Aḫṭ. p. 70, 3; *Nak.* 1002, 4 (see p. 298); Labīd 16, 15 (cf. below); Yāḳ. I 914, 11. The masc. form مَحال appears: Aus b. Ḥaǧar 23, 28; *Hud.* 92, 19[3]; Yāḳ. III 147, 16 (Kuṭaijir).

Already in ancient Arabic the word *maḥāla* has assumed the meaning "machine for drawing water, water-wheel"; cf. the Makkarī passage quoted, as well as the lexicons l. c. (explained through مَنْجَنُون).

Fixing the axis of the roller straight to the supports proved impracticable with the new form, which the roller had assumed, as the former would have had to be lengthened very considerably, if the mouth of the well were wide. This difficulty was overcome by fixing a cross-beam to the two pillars or posts and attaching the roller to this. We have already been told that this "cross-beam", which is fixed horizontally above the *zurnūḳān*, is called نَعامة (see p. 290; 292; *Lis.* XVI 62, 7; *Tāǧ* IX 79, 4; *Muḫaṣṣaṣ* X 43; *Lis.* XII 6, 4). The

---

[1] *Lis.* XIV 193, 4; *Tāǧ* VII 296, 27; VIII 114, 17; *Muḫaṣṣaṣ* IX 168, 15; *Fikh al-luǵa* 346, 16; Yāḳ. III 752, 11.

[2] EUTING I 89; HESS *Islam* IV 317, WALLIN in *ZDMG* V 16.

[3] In this case the singular meaning is assured by the sing. الحَبْل, for if several rollers were meant, several ropes would naturally be required.

same thing with the *naʿāmatān* is called مَحَّالَة[1], which in its turn had assumed the same meaning as مَحَالَة "roller" in some dialects; it has become the usual word for roller to-day in Ḥaḍramaut[2]; besides this meaning it is also used, as well as مَحَالَة, for a water-wheel of the kind of the *dūlāb* (Lexx., l. c., and Dozy, s. v.).

عَلَق, pl. أَعْلَاق „pendant, suspensory" is a term for the whole apparatus for drawing water. According to al-Aṣmaʿī[3] it comprises: the bucket with its accessories, i. e. axis and axis sockets, *bakra* (here naturally in the narrower sense, see p. 294), and the *naʿāmatān* with the necessary ropes for it; al-Aṣmaʿī adds that he learned it thus from the desert Arabs. We can, therefore, assume that the expression originates with the Bedouins, as otherwise he would hardly refer to them. Further evidence in favour of this opinion is given by the method of constructing the *naʿāmatān* (see above). Psychologically, it is most intelligible that a collective conception like this should have been developed with the Bedouins, because with them, and with them only, these things form one concrete unity. Another proof of the correctness of attributing the expression to the language of the Badawīs is to be found in the phrase "lend us the *ʿalaḳ*", since the necessity of borrowing is considerably greater amongst them than amongst the Ḥaḍarīs; amongst the latter, the lack of a single article for drawing water may force them to borrow, certainly not the lack of the whole apparatus. According to other authors, the meaning of the word is more confined: al-Liḥyānī excludes both supports. Others again define it as "axle or roller with accessories" (see for all statements *Lis.* XII 138, 12 seqq.; *Tāǧ* VII 19, 17 seqq.; and for the last meaning Ru'ba 40, 93: *Muḫaṣṣaṣ* IX 168, 21 seqq.). I, personally, would like to construe all these meanings as a contraction from that collective conception; on the other hand, the meaning of "rope for hanging up the *bakra*" might perhaps be taken as an independent derivation from the √ʿlḳ, not being derived from the collective conception.

---

1 *Muḫaṣṣaṣ* X 43, ult.; *Lis* XIII 455, 5; *Tāǧ* VIII 8, 4.

2 Landb. 289, 4 and 329, 17.

3 *Lis.* XII 138, 21; *Tāǧ* VII 19, 20; Yāḳ. III 712, 9; *Iṣṭ.* 115, 11.

The roller is held by two forked or hooked wooden supports, into which the axis has been fixed, so that the edges of the former are bordered by them. A قَعْو is attached to each of the two well posts, both together are called قَعْوان, pl. قُعِيّ "wooden axis sockets": *Fikh al-luġa* 347 1; *Kāmil* 516, 16; *Tāǧ* X 299, 1; *Lis.* XX 52, ult. (in both dictionaries there is a raǧaz verse, in which feminine pudenda should be understood by axis socket); al-Ḫalīl's explanation in *Muḫaṣṣaṣ* IX 169, 7. In Yemen, according to Ibn Dur., *Muḫaṣṣaṣ* l. c. and also in *Išt.* 225, 3, the sing. قَعْو means "the iron axis of the axle-tree", which is the more remarkable, as the word otherwise always denotes a wooden instrument; even in those not rare instances, when *ḳaʿw* is used for the well-axle itself, it still means an instrument made completely of wood, see dictionaries, l. c. Only this meaning will fit in with Nāb. 5, 8 = Nāb. (Der.) 1, 8; Naḳ. 856, 10.

"An axis socket of iron" is called خُطَّاف[1], pl. خطاطيف[2], and is described as a curved piece of iron on each side of the *bakra*, on which the axis rests. The angle in the *ḳaʿw* or *ḫuṭṭāf*, wich holds the axle, is called دُلْق[3]. The *ḫuṭṭāf* belongs to the collective conception علق; see Yāḳ. III 712, 10.

The name of the axis of the axle-tree is مِحْوَر, pl. محاور, and it is as follows. The roller is hollowed out and a round wooden pin inserted in it, round which the former turns[4]. It can be taken out and is inserted into the hollow before use. Thus Ǧarīr can revile[5]:

تَسُوفُ صُنانَ القَيْنِ مِن رِّبَّةٍ بِهِ   لِيَجْعَلَ فِى ثَقْبِ المَحَالَةِ مِحْوَرَا

"She sniffs the vile perspiration of the smith, because she is always round about him, that he may insert an axis into the hollow of the roller".

---

1 *Muḫaṣṣaṣ* IX 169, 6; X 44, 3; *Fikh al-luġa* 346, ult.; *Mufaḍḍ.* XCVI 5 = (Kairo) II 61, 1; Šammāḫ p. 78, 6; in al-Aṣmaʿī's explanation *Lis.* X 424, 19 seqq. and *Tāǧ* VI 91, 11 seqq., هو الذى يَجْرِى فيه ... البكرة should be read (instead of فى).

2 خَطَاطِف for it, because of the metre: Aus b. Ḥaǧar 23, 28; cf. Wright II 383 C; Šammāḫ p. 51, 3; Ḳais 18, 4.

3 *Muḫaṣṣaṣ* IX 169, 6; *Lis.* XI 400, 17; *Tāǧ* VI 353, 6.

4 *Muḫaṣṣas* IX 169, 3; *Fikh al-luġa* 346, paen.; *Muǧmal*, s. v.; *Lis.* VI 301, 19 seqq.; *Tāǧ* III 162, 33 seq.

5 *Naḳ.* 1002, 4.

The same sexual use of *miḥwar* is to be found in the verse quoted in *Lis.* XX 53, 9; its real sense with al-Marrār al-Faḳʿasī *Fāḫir* p. 211, 4; Yāḳ. III 712, 10; Ruʾba 40, 93.

Other designations for the "iron axis of the roller" are مِرْوَد[1] and the curious مَسَد, the usual meaning of which is "rope of palm-fibre". It is difficult to get a plausible association of ideas between these two meanings; nevertheless we must believe al-Ḫalīl's[2] statement, since all the lexicons have accepted it.

Finally Ibn Duraid[3] gives جُزْع as a Yemenite synonym of *mirwad*. Two pronunciations of the word *Tāǧ* V 301, 12: الجَزْع بالضمّ المحور الذى تدور فيه المحالة يمانية و يُقْنَع. *Lis.* IX 399, 3 merely gives *ǧuzʿ*[4]. But Našwān says nothing about this meaning in the article جزع.

The "hollow or box, into which the axis is slipped" has several names: N. unit. بُلْعة, coll. بُلَع *Muḫaṣṣaṣ* IX 169, 3; *Lis.* IX 367, 14; *Tāǧ* V 282, 9; *Muǧmal*, s. v. says: والبُلَعُ السَمّ فى قامة البَكَرة, thus showing that بُلَع can also have the meaning of sing.; see Ǧauh. as well. وَقْب—pl. in this meaning is not mentioned, probably وُقوب and وِقاب, like those of the other meanings of the word—is defined[5] as: الثَقْب الذى يدخل فيه المِحْوَر. As the real meaning of *waḳb* is merely "hole, cavity" and not "boring through", perhaps originally the roller was "hollowed out" at each side only, and a wooden pin was afterwards inserted into each cavity.

قَبّ[6] means a) the "axis case or box"; on the one hand it is used for the hollow or boring through, and on the other for the "wooden jacket, which turns round the axis". Lane quotes s. v. ثِناية az-Zuhair's line:

تَمْطُو الرِشاءَ وتُجْرِى فى ثِنايتها مِن المَحالة قَبًّا زائدًا قَلِقَا

"She (the *sāniya*) pulls the well-rope and, being harnessed to the towing-rope, sets in motion a wabbling, unsteady wooden jacket of the roller".

---

1 *Muḫaṣṣaṣ* IX 169, 5; *Lis.* IV 174, 8; 410, 23; *Tāǧ* II 359, 15.

2 *Muḫaṣṣaṣ* IX 169, 11; cf. *Lis.* IV 410, 23; *Tāǧ* II 501. 27.

3 *Muḫaṣṣaṣ* IX 169, 12.

4 Wahrmund's جَزْع is quite unjustified.

5 *Lis.* II 301, 8; *Tāǧ* I 505, 37.

6 *Lis.* II 151, 11 seqq.; *Tāǧ* I 418, 36; cf. *Asās*, s. v. and *Muḫaṣṣaṣ* IX 169, 2.

The reading قَبًّا is not even given in AHLWARDT's edition (9, 11 = ed. LANDB. p. 117, v. 3) as a variant, although it would be preferable to the word inserted, i. e. نَقْبًا "hollow". صَرَّافة القَبّ "with creaking wooden jacket": *Lis.* XII 312, 10. b) It is also used to denote the "groove in the middle of the axle-tree, in which the well-rope moves". This can be either notched into the wood, or else be made by means of wooden teeth (أَسْنان), which are fixed round the axle. In both cases the original meaning is narrowed to denote "the middle part of the wooden jacket, which conducts the rope". LANE s. v. rightly rejects the paraphrase: والخَشَبة فَوْق أَسْنان المَحالة as a probable misconception. Pl. أَقُبّ. Should the teeth on the roller be particularly long, it is spoken of as مَحالة فَوْهاء "wide-mouthed roller i. e. a roller with long teeth"[1]. Such a "roller, the teeth of which end in two points", is called مَحالة فَوْقاء (*Lis.* XII 196, 12; *Tāǧ* VII 53, 20), which LANE, however, not without cause, only looks upon as mistake for فَوْهاء. The reason for these teeth is obvious; they are to prevent the rope from slipping out of the groove, a danger which can have very annoying consequences for those drawing water (see below). An axle-tree "where the cord is in the habit of slipping and becoming twisted between the axis and its sockets" is therefore called (بَكْرة) مَرُوس: *Muḥaṣṣaṣ* IX 169, paen.; *Lis.* VIII 100, 22; *Tāǧ* IV 245, 39.

As we have seen, the axis can be moved hither and thither within the hollow of the jacket; it can, therefore, quite easily happen that the hole widens and the friction between the two is consequently not strong enough to cause the axis to turn, when the rope is pulled. In such an emergency a small wooden tube is pushed in between, the diameter of its outer side being that of the axle casing and the diameter of its inner side being that of the axis itself. This little piece of wood is called نِحاس or نِحاسة[2]. In its stead stone is also used. نَحَسَ (a, i) inf. نَحْس "to insert a wooden (stone) piece between the hollow of the jacket and the axis". An axle-tree or roller, which has been repaired in this way, is called (بَكْرة) نَحِيس.

---

[1] *Muḥaṣṣaṣ* IX 169, 16; *Lis.* XVII 425, 11 seq.; *Tāǧ* IX 405, 27.

[2] *Muḥaṣṣaṣ* IX 169, 19; *Asās*, s. v.; *Lis.* VIII 113, 18 seqq.; *Tāǧ* IV 255, 33 seqq.

Tāǧ III 395, 32; *Lis.* VI 238, 3; Yāḳ. III 752, 9 mention مَحالة عَيْزارة as a "firmly joined roller".

بَكْرة دَموك[1] or دَمَكُوك[2] is a "quickly running axle-tree", pl. دُمُك. Instead of الدَموك (Ibn Hiš., p. 522, paen.) the *Dīwān* of Ḥass. b. Ṯāb. 3, 14 (as well as a few MSS. the of *Sīra*) has the variant الذَمول "like a (roller) moving in the *ḏāmīl* (one way in which a camel moves)". Perhaps this is nothing else but an old mistake. The commentary to the *Dīwān* says at this passage: الذَمُول البَكْرة يُريد أنّها تسرع كسرعة البكرة. Aš-Šammāḫ p. 78, 6 uses the participle ماتحة "drawing water" as epitheton of the well-axle.

c) *Single Parts of the Well.*

1. THE BOTTOM.

The preceding practically finishes the description of the construction of the well; but before leaving it entirely, we shall just examine the expressions for a few single parts, which we had to leave unnoticed before, as we did not wish the course of its building-up to be interrupted too much.

The "bottom or floor of the well" is called قَعْر, pl. قُعور: *Muḫaṣṣaṣ* X 36, 10; *Tāǧ* III 502, 3 seqq.; *Lis.* VI 420, 16 seqq.; in literature: Ḥuṭ. 47, 2 = HOWELL, pt. I, p. 141 A; بعيدة القَعْر in the commentary to Ḥuṭ. 33, 19. Denominated: قعر IV, "to supply a well with a floor": *Muḫaṣṣaṣ* X 36, 13; dictionaries, l. c., cf. below (see Index). If the bottom consists of rock, a piece of the stone is left standing, which serves as a firm foundation for the side walls. This "foundation stone" is called جُول *Lis.* XIII 140, 20; *Tāǧ* VII 267, 15. Thus the much quoted verse[3] should be understood:

رَمانى بأَمْرٍ كُنْتُ مِنْه ووَالِدِى بَرِيًّا وَمِن جُول الطَوِىّ رَمانى

"He has pelted me with something, of which my father and I were innocent, from the foundation stone of the lined well has he pelted

[1] *Muḫaṣṣaṣ* IX 169, 16; *Lis.* XII 312, 11; *Tāǧ* VII 132, 14; *Fāḫir* 211, 4; Yāḳ. II 947, 10.

[2] Only *Lis.* XII 312, 11.

[3] *Lis.* XIII 140, 3; *Tāǧ* VII 267, 8; Yāḳ. I 576, 5; *Furūḳ* No. 1329; *Muǧmal*, s. v.; BRÖNNLE, *Monuments of Arabic Philology*, III 201, 1 seq.; *ZDMG* 45, 184, 4; cf. Maid. I 556/105. Sīb. I 29, 13 has the variant: ومن أجْل الطَوِىّ, but Šantamarī cites our version too.

me, (i. e. the thing returns on his own head)"; see also Aus b. Ḥaǧar 49, 5.

A large stone, which is found in the underground waters of the well, is also used as a step for anyone working on the lower parts, be it for cleaning, picking out something, which has fallen in, or for drawing water. As it is quite a usual occurrence to climb down into shallow water, it is quite comprehensible that two words should denote both the "rock which is almost covered with water", and the "stones on the upper parts of the well on which the people stand who are drawing water". The meaning of the words has been altered inasmuch that the originally accompanying fact of stones being used as platforms when drawing was taking place, has now become the principal meaning; the result is that the expression can now even be used for the platform of a well which is so deep that the water does not touch the former. I cannot, however, find any examples of this last use. The first expression is أَتان[1], actually "female ass", then "mass of stone in water", especially at the bottom of the stone casing, when the lower part can still be splashed, and besides the "stone at the mouth of the well on which the drawer stands". The second expression is رَاعُوفة[2] or أُرْعُوفة; according to *Lis.* XI 23, 2 seqq., it is: صَخْرة تُتْرَك فى أَسفل البئر إذا احْتُفِرَتْ تكون نابتةً هناك فاذا أرادوا تَنْقِيَةَ البئر جَلَسَ المُنَقِّى عليها (correspondently *Tāǧ* VI 120, 12 seqq.). The reason for leaving this projecting stone is not, however, that given in the Arabic text, but is due to the fact that the rock is too hard to be broken; cf. what the lexicons say to the second meaning. The word, namely, means also a "stone on the upper edge of the casing which projects from the wall and is so hard, that it cannot be dug out"; then the man stands on it while drawing water: *Muḫaṣṣaṣ* X 43, 14; lexicons, l. c.; in literature: Suleimān al-Ǧamal, *al-Futūḥāt al-ilāhīja*, Kairo 1303, vol. IV, p. 631, 7 a f.

---

[1] *Lis.* XVI 143, ult. seqq.; *Tāǧ* IX 118, 1 seqq.; *Muḫaṣṣaṣ* X 43, 1, where the by-form إِثان is cautioned against.

[2] FRAENKEL, *Frmdw.*, p. XV, rightly considers the word genuine; moreover in *Lis.* II 458, 6, *Tāǧ* I 624, 6 رَاعُوثَة and أُرْعُوثَة are given anonymously (with change of ف and ث).

The "floor of the well" is also called مُقْل *Muḫaṣṣaṣ* X 40, 1; *Lis.* XIV 150, 20; *Tāǧ* VIII 118, 7.

The "water inclosure at the bottom of the well" should be understood by مَنْزَع "the place from which the water is drawn"[1]; cf. below (see Index).

مَباءَة "ist the place where the water gathers again"; but "the place, where the camel-driver stands"[2] is given the same name, see below. Both together are the مَباءَتان of the well. If there be very little water in the well, then the Arabs talk of ضَحْل, pl. pauc. أَضْحال, mult. ضُحول and ضِحال (*Lis.* XIII 413, 22 seqq.; *Tāǧ* VII 410, 20 seqq.) "shallow water". *Ḍaḥl* is not seldom also used for the shallow water of a pool: ʿAlḳ. 13, 15; Labīd. 1, 11; Aḫṭ. p. 113, 5.

The „gushing place in the well" (مَنْبَع الماء فى البئر) is called غَيْلَم[3] and غَيْنَف[4].

2. THE SHAFT.

There are numerous names for the shaft.

Mention is made of a بئر مستقيمة القَصَبة "a well with a straight shaft"[5]. The passage *Aǵ.* XVIII 211, 18 (= FISCHER. *Chrest.*, 23, 2) refers to this meaning; cf. also below (see Index).

The expression for the "provision bag on the journey" جِراب is used metaphorically for the shaft of a well: *Muḫaṣṣaṣ* X 43, 13; *Muǧmal*, s. v.; *Tāǧ* I 180, 1; *Lis.* I 253, 17 seqq. I know of no unobjectionable example of this word being used for the cavity of the shaft: one thinks rather of the walls, before they have been cased; cf. the meaning in the definition of تَعَقُّد on p. 70, also the phrase of اِطْوِ جِرابَها بالحِجارة "case thou its interior with stones"[6]; and *Lis.* XV 308, 11[7]. On the other hand the look of the walls is

1 *Lis.* III 425, 2; *Tāǧ* II 220, 14: DOZY, s. v.

2 *Muḫaṣṣaṣ* X 42, ult. (Ibn Duraid); *Lis.* I 28, 14seq.; *Tāǧ* I 47, 34.

3 *Lis.* XV 336, 22; *Tāǧ* IX 5, 8.

4 *Muḫassaṣ* X 38, 3, a f.; *Lis.* XI 178, 21; *Tāǧ* VI 214, 26.

5 *Asās*, s. v.; *Tāǧ* I 431, 4.

6 LANE, s. v.

7 جُبّ is given in the meaning of *ǧirāb* too, apart from the fact, whether it be a lined or unlined well; the change from "cistern" is quite unforced (cf. below; see Index); *Lis.* I 243, 22.

not touched upon in the examples[1]: انّها المستقيمة الجراب; and the line:

تَضْرِبُ أَقطارُ الدِلَا جِرابَها

"the sides of the buckets knock against the sides of the shaft"; and *Tāğ* IX 149, 7 a f. (context).

The same meaning is given to the infinitive إِتّساع[2] while جَوْف[3] "belly, inside" naturally means the cavity.

The "wall or side of the well from top to bottom" is called جُول (cf. p. 301), جَال or جِيل, pl. pauc. أَجْوال, mult. جِوال and جِوالة[4]. As the word is often used for the side of the grave[5], it cannot necessarily include the sense that it is the "inner wall of the casing", as HESS, *Islam* IV 318 gives for the modern Arabic word *ğāl*; rather it means the wall plain and simple, be the well cased or uncased. The sing. can even embrace[6] all the sides of the shaft, although it is more usual to speak of "the two sides of the shaft" (in the dual); جالان: al-Muhalhil in NÖLDEKE, *Del.*, 45, 6; commentary to Ḥuṭ. 33, 19 (cf. below); جُولان: NÖLD., *Del.*, 85, 8; جِيلان: *Muḫaṣṣaṣ* X 36, 16. *Žāl* has come to mean "well" in the Tripolitan Bedouin dialect (STUMME, Gloss. p. 137a). It is a mistake on FREYTAG's part when he says s. v. حُول (without a diacritical point): "latera putei interiora"; the word does not exist in the native dictionaries.

In the same way the word رَجًا[7], pl. أَرْجَاء[8] is often used in the dual رَجَوان[9] "both walls or sides of the well" (from top to bottom); Aḥṭ. 235, 7:

1 *Asās*, s. v. جراب.

2 *Muḫaṣṣaṣ* X 43, 13; *Muḥīṭ* II 1436b, 4.

3 *Nak.* 881, 10; مُجَبَّبَة الجَوْف "with scooped out belly": *Lis.* I 243, 20; context: *Tāğ* I 392, 35; IX 15, 12.

4 The last two also, with the vowel assimilated to the middle radical; جُوال and جُوالة. For all the forms cf. *Lis.* XIII 140, 1 seqq.; *Tāğ* VII 267, 1 seqq.

5 Lexx., l. c. NÖLD., *Del.*, 85, 8; *Muḫaṣṣaṣ* X 44, 12.

6 Makk. I, 256, 8.

7 *Lis.* XIX 24, 7 seqq.; *Tāğ* X 144, 31; thus: Ḥuṭ. 24, 4; SCHWARZLOSE 239; the by-form رَجاء is found in a line of at-Tihāmī's given in MEHREN's *Rhet.*, 177.

8 See below in the chapter on the designations of the bucket.

9 In a line ascribed to az-Zuhair in *Asās*, s. v.; cf. Maid. I 382/125; III 200/1197.

تَصَدَّعُ أَحْيانًا وَحِينًا يَصُكُّها كما صَكَّ دَلْوَ الماتِحِ الرجَوانِ

"At times they (the she-asses) separate, then again (the) he (-ass) thrusts them (together towards the middle). as the walls of the shaft thrust away the bucket of the drawer".

أَرْجَى (IV) "to provide a well with a wall" is formed from this root, but Abū 'Ubaid[1] also gives رَجَوْتُ البئرَ and رَجَيْتُ البئرَ. From the existence of this verb, we might perhaps be allowed to deduce that رَجًا predominably means a strengthened wall of a well.

Finally صِغْو can also mean the "side of a well"[2].

3. THE MOUTH.

The usual expression for the upper opening of the shaft is فَم[3], pl. أَفْواه[4] "mouth". *Fym el-bīr* "opening of the well" is still used to-day in the Neğd (HESS, *Islam* V 118).

The word شَحْوَة "opening" is explained through *fam*: Lis. XIX 153, 5; رَكِيَّة . . . واسعة الشَّحْوَة: Yāḳ. 1 363, 9; *Tāğ* I 172, 25 should be read الواسعة الشَّحْوَة instead of السحوة which is a printer's error. FREYTAG is wrong when he says: شَحْو "puteus amplus". The form is not to be found in the *Ḳāmūs*. There has taken place a confusion with the form شَحْواء given in *Ḳāmūs* and *Tāğ* X 194, 27, which brings forth the remark: البئر الواسعة الرَّأس.

The word تَنُّور in the sense "orifice of the well" I have only found in the glossary to WRIGHT and DE GOEJE's edition of Ibn Ğubair's *Riḥla*.

The conception just now mentioned رَأْس البئر "head of the well" embraces something more. The word is missing in both European and Arabic lexicons in this sense, although philologers often use it in order to illustrate synonym expressions. It should not be compared with رَأْس العَيْن or رَأْس النَّهْر "head of the source (of the river)", i. e. the place, where it rises, for it really means the mouth with its closely connected inner and outer surroundings. The inclusion of the

---

1 *Muḥassaṣ* X 44, 14; *Tāğ* X 144, 37 (only form IV).
2 *Lis.* XIX 195, 9; *Tāğ* X 210, 16.
3 Ḳazwīnī II 80, 5; Yāḳ. III 690, 14; *Naḳ.* 490, 2.
4 Ḥuṭ 33, 18; Yāḳ. III 371, 10; Ibn Ğubair 184, 13; *Muḥīṭ* 522b, 21.

outer neighbourhood of the edge of the well is shown by the fact that the posts or pillars stand on both sides of "the head of the well"[1]; notice also *Nak*. 927, 8; commentary to Ḥuṭ. 24, 4; Buḫ. II 329, 14. The upper part of the shaft is meant when the راعوفة (p. 302 in the second sense) standing at the head of the well is spoken of (*Lis.* XI 23, 23); commentary to al-Ḳuṭāmī 14, 21 declares: عَرْش is the wood with which the head of the well is furnished off; cf. also our remarks to مِدْماك (below) and مَنْزَعة (p. 307).

In Palestine from the very early times, it was customary to cover the mouth of the wells, partly to prevent men and animals from falling in and partly to prevent the water from becoming unclean (Gen. 29, 2seq.). The same care is taken to-day; see BAUER, *Arabische Sprichwörter*, No. 21, in *ZDPV* XXI 131, where *ḫarzat al-biyār* doubtless will be the term for this cover stone. خَرَزَة occurs in KREMER, *Beitr.* I 225 [2], but it seems to belong to the later language: it is missing in *Lis.*, *Tāǧ* (and in LANE), but is mentioned in *Muḥīṭ* I 522b, 20; DOZY gives in a passage from the Arabian Nights: "margelle ou mardelle (bords d'un puits)".

مِدْماك a horizontal heap of stones[3] is explained by *Fiḳh al-luġa* 307, 8 as the "stone on which the drawer stands". It must be placed directly on the edge of the mouth, as is shown by the raǧaz line, l. c.:

تَدُكُّ مِدْماكَ الطَوِيِّ قَدَمُهُ

(comm.: يَعْنِى ما بُنِىَ على رَأْسِ البِئْرِ) "his foot pounds the stonework of the encased well". We must, therefore, imagine a stone-casing on the edge of the well.

As the bucket is drawn up the more easily the farther away it is from all sides of the shaft, it is always desirable for the man drawing water to have his hand a fair distance from the edge of the well. Frequently, attention is specially paid to this point when the well is

---

[1] *Muḫaṣṣaṣ* X 43, 21; *Lis.* XVII 209, 22; Ǵauh. s. v. *riǵāmān* etc.

[2] From Ǧabartī, *'Aǧā'ib al-āṯār fi-t-tarāǧim wa-l-aḫbār*, Būlāḳ 1880, IV 162, 18.

[3] *Lis.* XII 312, 16 seq.; cf. *Tāǧ* VII 132, 36. Professor ZIMMERN has drawn my attention to his *Akkad. Fremdwörter*, p. 31, where — which had escaped me — he has shown that the word is of Babylonian origin.

being built, and a few large stones are left projecting from the well-casing, on which the man drawing water can stand.

A single "projecting stone in the inside of the shaft" is called عقاب[1], pl. عقبان. The word retains the feminine gender of its original meaning "eagle". The *'uḳāb* owes its origin to the indolence of the well diggers, who shirked the labour of breaking the rock. This may be guessed by the statement: "it is a projecting stone, which tears the bucket to pieces". It was then not always left purposely; and it was only after its use for drawing water was recognised, that it was also constructed artificially.

In many cases instead of using one stone for this purpose, there is erected "a platform consisting of several projecting stones of the casing" قَبِيلة. This *ḳabīla*, the name of which is perhaps derived from قَبِلَ "to receive the bucket" (see the end of this essay), is in its turn borne by "two stones, which project beyond the casing"; they are denoted by the dual عُقابان; for both expressions see *Lis.* II 112, 17; XIV 57, 22; *Tāǧ* VIII 72, 26.

Identical with *ḳabīla* is مَنْزَعة "the place, from where (water) is drawn". Thus in *Lis.* X 227, 22 and *Tāǧ* V 522, 3, we find: المَنْزَعة صَخْرة تكون على رَأْس البئر يقوم عليها الساقى والعُقابان من جَنْبَتَيْها تُعَضِّدانها وهى التى تُسَمَّى القَبِيلة.

The خَلائق (pl. tant.) are "four large, soft stones at the head of the well, on which the drawer stands"[2]. Ar-Rā'ī speaks in a verse quoted l. c. "of the visible stepping stones" of a well.

At times the whole edge of the well was provided with a complete "collar of stones hanging over the shaft", so that the man could stand directly over the hole and draw water without any fear of knocking the bucket: مَثاب and مَثابة *Lis.* I 236, 19; *Tāǧ* I 168, 3 a f. Afterwards the word was generalised to denote every "stone enclosure on the edge of the well", see *Lis.* I 236, 17 and paen.; *Tāǧ* I 168, 37; *Muḫaṣṣaṣ* X 42, 4 a f.; *Asās, Muǧmal,* s. v.; Ibn Dur., *Išt.*, 284, 16; in the literature: Aus b. Ḥaǧar 49, 5; ar-Rā'ī in Ibn Ḳut. 546, ult.; see p. 350 to زَرْنُون; pl. مَثابات Ḳuṭāmī 14, 21. As this stone enclosure

[1] *Lis.* II 112, 15 seq.; *Tāǧ* I 392, 34.
[2] *Lis.* XI 378, 10 seq.; *Tāǧ* VI 338, paen.

often formed the upper parts of the well's casing, this could finally be called *maṯāba,* dictionaries, l. c. (I consider it out of the question that in the explanations building operations should be understood by طَوَى, as Ibn Sīda—see LANE, s. v.—observes.)

The inf. جَبًّا (or جَبًّى) "preparations for drinking" (cf. below, see Index) has become the place where the preparation and getting ready are consummated. It is, therefore, paraphrased as "the neighbourhood of the well's mouth, the drawer's standing place on the casing, the edge of the mouth"[1]. The "earth which is dug up from the well, the mound of which can be seen from afar" is according to al-Ǧauharī also to be understood by the word: *Lis.* XVIII 139. paen. seq.; 140, 2 seq.; 10; 16: *Tāǧ* X 66, 5; 67, 8 seq.; 13; cf. also *Muḫaṣṣaṣ* X 44, 8 seqq.; *Muǧmal,* s. v.; Ibn al-Anbārī's commentary to Zuh., *Mu'all.* (RESCHER) v. 14. These particulars go to prove that the "surrounding of the well" is the thing which matters most.

The ḥadīṯ of *Lis.* and *Tāǧ,* l. c. and the verse of Muḍarris quoted at the same passages verify this. The pl. أَجْبَاء occurs in that line.

The حَرِيم of the well will be discussed in the second part of the whole monograph.

4. SURROUNDINGS OF THE MOUTH.

Sometimes several kinds of edifices are erected round a well which is used a great deal, partly to strengthen the apparatus for drawing water and partly to shield the well from the hot rays of the sun[2]. A ḥadīṯ says of the Arīs well in al-Medīna, that Abū Mūsā entered and found the Prophet sitting within the قُفّ on the well with his legs hanging down in the water, Buḫ. II 423, 12; *Tāǧ* VI 226, 18. *Tāǧ,* l. c., after the *Nihāya* of Ibn al-Aṯīr, defines the word as follows: هو الدَّكَّة التى تُجْعَل حَوْلَها. It, therefore, means a raised bank which is placed round the well, not, of course, ingeniously made of stones, but simply of earth and rubbish. The word is not found in the lexicons in this

---

1 Arabic: شَفَة البئر; to-day in Neǵd *šfit al bīr*: *Islam* V 118, 5.

2 BURCKHARDT, *Notes,* I 228; SNOUCK, *Mekka,* II 25 seqq.; WELLSTED, *Reisen,* I 301; SCHUBERT, *Reise in das Morgenland,* II 260.

sense, and perhaps not the correct term for a permanent arrangement, but merely a momentary application of the traditionalist.

Another method of reaching the middle of the cavity is by placing a plank of wood across the mouth, on which the man drawing water can stand. This way is often made use of, see p. 292 to نَعامة. The word عَرْش, pl. عُروش "wooden cover", also "well-house" is used for a permanent construction of this sort. These cross-planks rest on wooden props, which naturally, must not be taken away if the whole structure is not to collapse. The wooden covers can almost close the well, but, when necessary, in their turn are covered with a roof, see *Lis.* VIII 204, 18seqq.; *Tāǵ* IV 321, 34seqq.; Ḳuṭāmī 14, 21. (The correct explanation of the line is given by the commentator in the following passage: والعَرْش خَشَبَة مُعْتَرِضَة على رَأْس البئر, while his first explanation "wooden casing on the upper part of the well" naturally cannot refer to the wooden props.) In the commentary to Šammāḫ, p. 28, 1, *'arš* is appropriately rendered by *sakf* "roof, cover". EUTING II, 22 reproduces a "well-room" at Ḥāyel; for a description of the well-houses of Palestine, see KRAUSS, *Talmudische Archäologie*, I 80.

d) Climatic Influences.

We can, perhaps, gauge how precious is the protection of the well water against the burning rays of the sun, if we note DOUGHTY's[1] and EUTING's remarks on the temperature of the water drawn. The former says I 578: "Their ground-water is luke-warm, as in all the Arabian country". As a matter of fact, we can gather from the various reports that the average temperature of the water is about 28° C. The more extreme temperatures are those of the 8 m deep well in Medā'in Ṣāliḥ (DOUGHTY I 93) and the water in el-'Ally, the former being 19° C., and the latter 34° C. Towards the end of November 1883, EUTING (II 24) ascertained that the temperature of the water in Ḥāyel was 28—29° C.

Unfortunately, we do not possess any regular measurements over the whole year in one and the same place, neither have we any

[1] I 93; II 434; 467; 684. In order to facilitate comparison, I have reckoned all the temperature in centigrade in more or less round sums.

permanent observations on the rise or fall of the surface of the subterranean water, as affected by the season of the year. Everyone will, however, grant that such must be the case. DOUGHTY tells us II 329 that the distance from the top of the ʿAneyza well to the surface of the water is 7 fathoms, towards the end of the summer, however, 8 fathoms (ca. 12,8 resp. 14,6 m). The water remains best in cavities which are narrow in the upper part and which widen out underneath[1] or else are artificially covered, while the water in open wells is often completely dried up or else sucked into the earth during the hot season[2]; thus the many expressions for the disappearance of water.

بَلَحَ (a), inf. بُلُوحٌ, with the well or water as subject, means "to dry up, to fail" *Muḫaṣṣaṣ* X 40, 7; *Lis.* III 238, 4; *Tāǧ* II 126, 4; cf. Ṭab., *Gloss.*: the pl. of the part., بُلَّحٌ, is found in a line in Zamaḫš., *Lex.*, 103, 9. From this is formed بِئْرٌ بَلُوحٌ "a well whose water fails easily".

In the same sense أَنْفَدَتِ الرَّكِيَّةُ (IV) "the well lost its water", *Lis.* IV 435, 7; *Tāǧ* II 516, 10; 236, 12.

يَقِلْنَ إِذاما اسْتَقْبَلَ الصَيْفُ وَقْدةً وَجَرَّ على الجُدِّ الظَنُونِ فأَنْفَدَا

"They (the departing women) rest at noon, as often as the summer turns to a blazing heat, and passes over an unreliable well in pasture land, and it, consequently, loses its water". This is the way I would interpret the line Aḫṭ. p. 92, 1 (with change of the subject). I consider Salhani's explanation under a) to be incorrect. He seems to have been led astray by the mistaken idea that جُدّ must be of feminine gender[3] because of being an expression for well. I think, the words which I have put in brackets, should be read instead of his own in his note: جَرَّ على الجدّ أى أناخ عليها (عليه) بحرّه فأنفد ماءها (ماءه).

It can be questioned whether to alter the impossible جُرُور أَنْقَدْ into أَنْفَدْ in Zamaḫš, *Lexicon*, 110, 1, or whether to read, as Yāḳ. III 730, 12 does: أَنْكَدْ; bot are possible, as نَكَدَتِ الرَّكِيَّةُ (a), inf. نَكَد also means "the well began to dry up" (*Lis.* IV 439, 15; *Tāǧ* II 518, 6); see above p. 63 the line of aṭ-Ṭirimmāḥ.

---

[1] MUSIL III 13.
[2] SEETZEN, *Reisen*, I 117.
[3] Cf. below (see Index).

نَكِزَت البئرُ (a), inf. نَكَز, and نَكَزَت البئرُ (u), inf. نَكز and نُكُوز means "the water in the well dried up" (*Lis.* VII 287, 18; IV 439, 14: *Tāǧ* IV 88 1 seq.; *Muḥaṣṣaṣ* X 39, 3 seq.; cf. below).

أصابت البئرَ قُطْعةٌ (also القَوْمَ as object) "lack of water encountered the well": *Muḥaṣṣaṣ* X 39, 13; *Lis.* X 158, 12; *Tāǧ* V 473, ult.; from this, we have بئر مِقْطاع "a well whose water supply is quickly interrupted" (يَنْقطع).

A synonymous phrase is أَوْجَأَت الرَكِيَّةُ *Lis.* I 186, 5 a f.; *Muḥaṣṣaṣ* X 39, 4 a f. *Tāǧ* I 132, 15 also أَوْجَت الرَكِيَّةُ is given for the same thing. For the disappearance of the *hamza*, cf. for example NÖLDEKE, *Zur Grammatik des class. Arab.*, p. 5 seq.

In the same way, غَمَدَت الرَكِيَّةُ (u), inf. غُمُود means "the well lost its water" *Muḥaṣṣaṣ* X 40, 4; *Lis.* IV 322, 22; *Tāǧ* II 445, ult. On the other hand: غَمِدَت البئرُ (a), inf. غَمَد, lexx., l. c. This phrase is explained by Abū ʿUbaid as قَلَّ ماؤُها, but by al-Aṣmaʿī (also *Ḥamāsa* 465, 20) as كَثُرَ ماؤُها. Perhaps in connection herewith: رَكِيّ غامِد "wells having their water covered by earth", *Tāǧ* II 446, 1; LANE, s. v.

The expression أَنْزَفَ القَوْمُ[1] "the people lacked drinking water" naturally orginates not in drying up but in ladling out, cf. below (see Index s. v. نزف).

The winds are a second source of great danger to settlements in general and wells in particular in Arabia, for they cover up everything with the dried up dust and sand which they drive before them. Cf. the beginnings of the ancient Ḳaṣīdas and all travellers passim[2].

A well is دَفِين[3] [4], دِفان[5], مُنْدَفِنة[3], مِدْفان[3], مَدْفُونة (*Tāǧ* V 177, 24), دَفْن[6], دِفْن[3]: "choked, stopped up". دُفُن is the plural of the first two forms, and أَدْفان[7] that of the last two. The first form of the verb

---

[1] E. g., *Lis.* XI 238, 17 seqq.

[2] Wells which have been completely filled in by the wind, are mentioned: WELLSTED, *Reisen*, I 66; SEETZEN, *Reisen*, III 325.

[3] *Muḥaṣṣaṣ* X 47, 19; besides, for all derivatives of the root, see *Lis.* XVII 12, 2 seqq.; *Tāǧ* IX 200, 17 seqq.

[4] Bakrī 628, 11.

[5] Labīd 13, 10; *Mufadd.* LXIV 2 = (Kairo) II 29, 6.

[6] *Muǧmal*, s. v.

[7] *Muḥaṣṣaṣ*, l. c.

دَفَنَ (i), inf. دَفْن means "to cover, to choke up something with earth"[1]; intrans. VII اِنْدَفَنَ and VIII اِدَّفَنَ[2] "to be choked up".

Through مُنْدَفِن[3]: سُدُم[4], سَدِم, سَدَم, سَدُوم[5] "(a well, which is) stopped up with dust and earth" are explained. The first mentioned form is a singular, so that رَكِيَّة سُدُم is possible, as well as the plural of سَدُوم; أَسْدَام[6] serves as a pl. pauc. of the forms with short vowels, and سِدام as pl. mult. Finally mention must be made of مَسْدُوم[7], مُسَدَّم "almost stopped up with loose driven earth". Besides the lexicons (*Lis.* XV 176, 15 seqq.; *Tāǧ* VIII 334, 21 seqq.) see *Asās*, s. v. The result of the stagnation of the water without supply is that it "is changed for the worse". The same root conveys this as well. The form سادِم, which is found in Ṭab., *Gloss.* should be understood in this sense; cf. *Fāḫir* p. 29, 16 seqq.

The bottom of a dried up well contains the sediment of the water, the dust which has fallen in, the loosened earth, and putrefied organic matter. It is characterised as "evil-smelling black mud" حَمْأَة[8], which dare not be disturbed when drawing water, if the latter is to remain clear. The I. form حَمَأَ (a), inf. حَمْء[9] means "to clean (the well) of mud", while the neuter form حَمِئَ (a)[10], inf. حَمَأ means "(the water) was full of mud", the IV. form أَحْمَأَ[11] "threw mud into the well". In accordance therewith a بِئْر حَمِئَة is a "very muddy well".

The sediment of a river or a well is called تِقْن[12]. Ibn Dur. in *Muḫaṣṣaṣ* X 58, paen. defines it as "thin loam (*ṭīn*) mixed with *ḥam'a*".

---

1 Ibn Dur., *Išt.*, 192, 10; it is also used for men: Hamza Ispah. p. 4, 11.

2 Bakrī 324, 2.

3 The printed text of the lexx. quoted below gives مندفق several times, which is incorrect.

4 *Fiḳh al-luġa* 286, 9; Ḥuṭ. 3, 16; Ibn Ḳut. 546, ult. (line of ar-Rā'ī).

5 Labīd 2, 12 = (Chāl.) p. 7, v. 3.

6 *Naḳ.* 602, 13; *Lis.* XV 175, 4 a f.; Ibn Muḳbil in Sīb. I 416, 9.

7 Aḫṭ. 88, 5.

8 *Lis.* I 54, 10 seqq.; *Tāǧ* I 58, 27 seqq.; Maid. II 40/46; II 436/97 = (Kairo) II 92, 19; cf. RUCKERT, *Hamâsa*, 447 a, 15 and *Asās*, s. v; Ḥātim 32, 3; 'Umar 303, 3; *ḥam'a* for "mud" not in connection with a well: Maḳḳ. II 402, paen.; *ḥama* "vase noirâtre qu'un sort d'un puits qu'on cure": LANDB., *Daṯ.*, 1098.

9 *Muḫaṣṣaṣ* X 46, 15; *Muǧmal* and *Asās*, s. v.

10 *Muḫaṣṣaṣ* X 46, 16; 47, 14 (context).

11 *Muḫassas*, l c., *Muǧmal, Asās*, s. v.

12 *Lis.* XVI 221, 10 seqq.; *Tāǧ* IX 153, 23 seqq.; *Tahḏīb* 534, 4; Muṭarrizī, s. v.; cf. DOZY.

تُرْنُوق means the same thing, *Muḫaṣṣaṣ*, l. c.; *Lis.* XI 315, 7; *Tāǧ* VI 303, 21 seq. تُرْنُوق المسيل : Yāḳ. III 905, 15; also تُرْنُوقاء (*Tāǧ* VI 361, 35).

The "muddy water which is first drawn up when digging a well" or "the muddy residuum which gathers at the bottom after the water has been fully exhausted" is called مُكْلة[1]; thus بئر مَكُول[2], pl. مُكُل is a "well containing *mukla*", i. e., either muddy water, or only as much water as collects again almost directly after it has been exhausted. The verb مَكَلَ (u) (Ibn Sīda) or مَكِلَ (a) (al-Ǧauharī, aṣ-Ṣaġānī), inf. مُكُول "to have been emptied down to the *mukla*, to contain little water, muddy residuum"; see Dozy to the II. form, "nettoyer"; Aḫṭ. p. 7, 6. Mention must finally be made of قَلِيب مُكُل ;مَكِل ;مَمْكُولة ;مُمْكِلة "a well whose water has been drawn right down to the *mukla*", while مِمْكَل is a "well containing a little water".

If the mud at the bottom be disturbed, "the water becomes mixed with the *ḥam'a* and becomes dirty" خَثْرَبَتِ القَلِيبُ: *Tahḏīb* 559, 10 seqq.; *Lis.* I 289, 13; *Tāǧ* I 202, 35.

On the other hand, the active meaning "to make the water of the well murky" is generally expressed by the second form of كَدُرَ, cf. *Tāǧ* III 517, 39; Zuh. 1, 25 = ed. Landb. p. 157, v. 1 = Ḫal. al-Aḥm. p. 352; al-Ǧulaiḥ (Dīw. Šammāḫ 106, 4) = Geyer, *Dij.*, 49, 14; ʿUmar 16, 15; Hamd., 200, 25.

The expression for turning bad or foul of the water is أَجَنَ[3] (i, u), inf. أَجْن[4], أُجُون, or أَجِنَ (a), inf. أَجَن[3] "through standing a long while it changed for the worse in taste and colour (but in spite of that was still enjoyable)"[5]. One of the results of corruption is a covering of طُحْلُب or عَرْمَض "duck-weed", a phenomenon which is expressed by the same verb. The form أَجِين as well as the part. آجِن, f. آجِنَة, pl. أَوَاجِن[6] and آجِنات[7] mean "murky". آجِنة *Nak.* 1011, 14

[1] *Muḫaṣṣaṣ* X 39, 8; *Lis.* XIV 150, 24 seqq.; *Tāǧ* VIII 118, 35 seqq.

[2] *Fiḳh al-luġa* 289, 1; *Furūḳ* No. 1338; *Ḥam.* 12, 8; *mukul:* Ḳuṭ. 1, 15.

[3] *Lis.* XVI 145, 4 seqq.; *Tāǧ* IX 118, 26 seqq.; *Tahḏīb* 559; *Fiḳh al-luġa* 286, 11; *Faṣīḥ* 3, 14; Faiy., Muṭarrizī, s. v.

[4] ʿAlḳ. 2, 21 = Ḫal. al-Aḥm. p. 64; *Nak.* 55, 15.

[5] Kumait, *Hāš.*, 5, 22, this water is drunk.

[6] Ḫal. al-Aḥm. p. 7; Aḫṭ. 247, 4; Šammāḫ No. 1, 10; *Fāḫir* 29, 18.

[7] Labīd 17, 32 = Nöld., *Del.*, 103, 1; Kum., *Hāš.*, 5, 22.

(var.) means "(well) with dirty water". The n. loci ماجن > ماجل "cistern", besides the passage given by DOZY, is now current in Tunis as well[1].

Perhaps in some way influenced by the former, أَسَنَ[2] (u, i), inf. أُسُون, أَسْن, resp. أَسِنَ[3] (a), inf. أَسَن show the meaning "was ruined through black mud and was changed"[4]. آسِن "changed for the worse" Imrlḳ., App. 36; Ḥass. b. Ṯāb. 46, 3; *Ḳur'ān* 47, 16.

أَسِنَ in the sense of "he became unconscious through the bad fumes, as he descended the well"[5] belongs to وَسِنَ (a), inf. وَسَن of the same meaning, though really "to sleep"[6], *Lis.* XVII 340, 23; *Tāǵ* IX 361, paen. The change of meaning was brought about by forms as رَكِيَّة مُوسِنَة "a well which makes one drowsy because of its gases" (Lexx. s. √*wsn*; cf. Abū Zaid, *Maṭar*, 114, 2, according to whom the form spoken with *hamza* is a peculiarity of the Kilābites).

From صَرَاة[7] "spoiled, stagnant water" صارِية[8] is derived, "a well whose water has been spoiled through remaining untouched too long, and which has been overgrown with عَرْمَض".

Stagnation can make the water absolutely dirty and putrid and quite undrinkable; then it is spoken of as ماءٌ له جَبِيبَة. The same expression is also used for water which is undrinkable because of the salt in it, or else because it is out of reach. In connection with the last named instance, note the expression جَبَهَ الماء (a), inf. جَبْه "he arrived at the water, but could not obtain any owing to the absence of the necessary utensils for drawing it". (*Asās*, *Muǵmal*, s. v.; *Muḫaṣṣaṣ* IX 155, 12 seqq.; *Lis.* XVIII 377, 5 seq. and 8 seqq.; *Tāǵ* IX 384, 6 and 16).

---

1 STUMME, *Tunisische Gedichte*, 115, 3; STUMME, *Tripolit.-tunis. Beduinenlieder*, Gloss. p. 151 a.

2 *Lis.* XVI 155, 6; *Tāǵ* IX 122, 38 seqq.; *Faṣīḥ* 3, 14.

3 *Muǵmal*, s. v.; Lexx., l. c.

4 *Fiḳh al-luġa* 286, 12 and Faiy. s. v. explain it as undrinkable water, though we are told otherwise "that it is still drinkable".

5 *Muḫaṣṣaṣ* X 47, 18; *Asās*, *Muǵmal*, s. v.

6 cf. Zuhair, App. 27, 2.

7 *Naḳ.* 37, 10; 230, 7; 705, 5.

8 *Lis.* XIX 193, 4; *Tāǵ* X 209, 22.

In addition to the drying up of the well or its being choked up with sand and dust, there is still a third danger, namely, the tropical rain, which comes on so suddenly, and which washes everything before it. Its force, descriptions of which often form an artistic climax in ancient Arabic poetry, sometimes tears off pieces of the edge, which are then cast into the well, so that it is filled in and cannot be used. It can also happen just as easily that the force of the water at the bottom is so great that the lower parts of the walls are washed away and then the whole well collapses[1]. This explains why one sees so many filled-in wells, when travelling through Arabia.

The name for a "clod of earth which has been torn from the side of the well and which falls inside" is هَدَم[2]. تَهَدَّم[3] and اِنْهَدَم[4] are used in the sense of "collapse" for all buildings in general, and for wells and cisterns in particular. The II. form[5], and the I.[6] as well mean "to tear down, to destroy".

This same meaning of "collapsing, falling in" is given by the verb هَارَ (u), inf. هَوْر[7] as well as by its V. and VII. forms تَهَوَّر[8] and اِنْهَار[9]. Instead of the part. هَائِر: هارٍ[10] and even هَارٌ[11] are used; cf. BROCK., *Grundr.*, I 268 c.

Abū ʿUbaid explains through *inhāra* the VII. form of √ *ḳ͟ḍ* اِنْقَاض[12], besides which تَقَيَّض also appears. The lexicons mention

---

1 cf. MUSIL II/2, 169.

2 In a verse: *Muḫaṣṣaṣ* X 44, paen. = *Asās*, s. v. = *Lis.* XVI 85, 4 = *Tāǧ* IX 100, 13; somewhat weakened in Yāḳ. II 293, 22.

3 Ḥuṭ. 24, 4; *Tāǧ* IX 100, 12 and 33; *Lis.* XVI, 85, 2 and 8; 87, 24.

4 Lexx., l. c., modern: Mercier p. 382.

5 Zuh. 16, 53 = ed. LANDB. 91, 3 = Maid. II 688/334 = (Kairo) II 178, 21; *Mufadd.* XXVI 73 = (THORB.) 25, 73; *Mufadd.* XXXV 1 = (Kairo) I 73, 11; Ḥass. b. Ṯāb. 4, 25.

6 Aḫṭ. 89, 1; Ibn Ḳais ar-Ruḳ. 32, 20.

7 *Lis.* VII 129, 11 seqq.; *Tāǧ* III 623, paen. seqq.

8 Dictionaries, l. c.; *Lis.* XIII 140, 21.

9 Maid. (Kairo) II 164, 8 schol.; Baiḍ. to sūra 25, 40; *Muḫaṣṣaṣ* X 44, 17.

10 Dictionaries, l. c.; Ḥarīrī, *Durra*, 167, 5 (after *Ḳurʾān* 9, 110); in a verse in MEHREN, *Rhet.*, 177.

11 *Naḳ.* 857, 5.

12 *Muḫaṣṣaṣ* X 44, 5 a f.; *Lis.* VIII 352, 15 seqq.; *Tāǧ* IV 429, paen. seqq.; *Asās*, s. v.

بِئْر قَيَّاصَة from this root, as well as بِئْر قَيَّاصَةُ الجُول "well which collapses, or whose wall falls in". The statement in *Tāǧ* والانْقِيَاضُ كَثْرَةُ الماء في البئر حتّى كادَ يهدمها will probably have arisen from the anonymous raǧaz verse: قد جُمَّ حتّى هَمَّ بِانْقِيَاضِ "he was so swollen up that he threatened to collapse".

تَقَيَّضَ and انْقَاضَ[1] are synonyms of قيض V and VII: "the wall of the well collapsed".

غَضَفَ V[2] and VII[3] mean "to crumble, to collapse".

خَسَفَ (i), inf. خُسُوف, and VII mean "sank into the earth with everything that was on it, the well with its casing fell in"[4].

صَقَعَ (a), inf. صَقْع[5], and تَجَوَّخَ[6] are transcribed by *inhāra*; انْقَارَ[7], med. *w*, by *tahaddama*.

The meaning of تَلَجَّفَ is somewhat different, although al-Aṣmaʿī compares it *Lis.* XI 225, 2 with *inḫasafa. talaǧǧafa* means "to have the sides washed away (by water), to spread", when speaking of a cavity or grotto, and so also of a well shaft. This meaning is shown in Yāḳ. II 556, 5. The neuter root لَجِفَت البئرُ (a), inf. لَجَف[8], is used in the same way. Both expressions can, however, also be used when the side walls have been dug out by man. The II. form لَجَّفَ functions transitively "fodit in lateribus putei".[9] The inf. of the neuter root, لَجَف, pl. أَلْجَاف means a "niche in the wall of the well"[10]. بئر لَجْفاء is in accordance therewith "a well in the shaft of which a niche or side cavity has been washed or dug out"[11].

talaǧǧafa is also found in Ibn Duraid's[12] explanation of the word تَكَهَّفَت البئرُ: "the well had niches, cavities in the shaft";

---

1 *Muḫaṣṣaṣ*, l. c.; *Lis.* IX 91, 16 seqq.; cf. *Tāǧ* V 81, 19 seq.

2 *Lis.* XI 175, 1 seqq.; *Tāǧ* VI 212, 14; *Huḏ.* 24, 5; *Nak.* 857, 5.

3 *Muḫaṣṣaṣ* X 44, ult.; *Lis.*, *Tāǧ*, l. c.

4 *Muḫaṣṣaṣ* X 44, ult.; Muṭarrizī, s. v.; Baiḍ to the word *ar-Rass* in sūra 25, 40.

5 *Muḫaṣṣaṣ* X 44, 5 a f.; *Lis.* X 71, 19; *Tāǧ* V, 415, 10.

6 *Muḫaṣṣaṣ* X 44, 4 a f.; *Lis.* III 490, 12; *Tāǧ* II 255, 29; *Muǧmal*, s. v.

7 *Muḫaṣṣaṣ*, l. c.; *Lis.* VI 437, 10; *Tāǧ* III 512, 5.

8 *Muḫaṣṣaṣ* X 41, 13 seqq.; *Lis.* XI 224, 18 seq.; ult.; *Tāǧ* VI 243, 27 and 32.

9 FREYTAG, s. v.; *Asās*, s. v.; *laǧǧafa* of a wild ox: *Lis.* XI 224, 20; XV 308, 11.

10 Note *Lis.* XI 228, 23; Ḥātim 38, 5: here, with *ḏāt ʾalǧāf* is meant a side grave; SCHULTHESS translates badly when he says "eine Stelle, wo der Boden ausgegraben war".

11 *Muḫaṣṣaṣ*, dictionaries, l. c.

12 *Muḫaṣṣaṣ* X 41, 18; *Lis.* IX 222, 5; *Tāǧ* VI 242, 13.

cf. FREYTAG "exesit aqua putei inferiores partes". For لَقَف see below (see Index).

e) Establishment of New and Re-establishment of Old Wells.

Up to the present, while considering the construction of the well, we have assumed a new one being established. We did this in order to learn all the details of construction. In most instances, however, it is a matter of travellers and troups of Bedouins repairing old wells which have become useless through storm and neglect. It can, therefore. be understood that Arabic possesses a number of expressions which differentiate between newly laid wells and old repaired ones. خَلِيقَة, as can be seen from the two expanations a) "a well at the time when it is dug" and b) "a well without water", is to be supposed as "a well still in the making"[1]. A رَكِيَّة حَفِيرَة (and حَفَر also) is. according to *Tāǧ* III 153. 6, a "*newly dug* well", for that is what is meant by the note بديع (أى), according to al-Ḫalīl's[2] explanation: بَدَعَ الرَكِيَّة (a), inf. بَدْع[3], and VIII[4] "he dug a new well". The expression بئر بَدِىء[5] is synonymous. According to another interpretation, the last named expression is, however, supposed to mean "a well which was dug in post-Islamic times" or "which was established in unclaimed territory". At any rate, it can be seen from all these individual references that the kernel of the meaning lies in the newly established well. As a by-form of بَدِىء, we often meet بَدِىّ, e. g. in the Ḥadīṯ of Ibn al-Musaiyib (at the same *Tāǧ* passage). Abū 'Ubaida, l. c., gives as the plural of the word بُودان, which, perhaps, originated through metathesis and assimilation as follows: <*buudān, <*buidān, <*budiān, <*bud'ān (see LANE, s. بَدِىءٌ).

The antithesis of *badī'* is خَفِيَّة[6] "well which has become choked through disuse, but which has been dug out again and put in order",

[1] *Tāǧ* VI 336, 21 seq.; *Lis.* XI 375, 16 seqq; *Muḫaṣṣaṣ* X 40, 2; 48, 3 a f.

[2] *Lis.* IX 351, 3 a f. حَدِيثَة الحَفْر; *Muḫaṣṣaṣ* X 42, 6.

[3] *Lis.*, l. c.; *Tāǧ* V 271, 22.

[4] *Asās*, *Muǧmal*, s. v.

[5] *Tāǧ* I 43, 26 seqq.: "if thou thyself hast dug it out"; *Lis.* I 20, 16 seqq.; ult.; Yāḳ. IV 157, 3.

[6] *Muḫaṣṣaṣ* X 45, ult.; *Tāǧ* I 43, 29: فإنْ أَصبتَها قد حُفِرَت قبلك فهى خَفِيَّةٌ; *Tāǧ* X 117, 19; *Lis.* XVIII 256, 16; 259. 4 a f.; Bakrī 324.

pl. خَفِيَّات and خَفَايا. The second meaning of the word "a deep well (whose water is invisible)" gives the clue to the derivation from خَفِيَ (a) "to be imperceptible". اُخْتَفَى,[1] "dug out again a choked up well" belongs to *ḫafīya*.

The numerous expressions connected therewith, which we are about to examine, point to the fact that it was quite customary to repair old wells. The object of such work is of course generally a well belonging to him who repairs it, or else a well "from which nobody draws water, or which has been neglected, because its owner has died" بِئْر مُعَطَّلَة[2].

The first thing to do, to make choked-up wells usable again, is to clear away the sand and the earth from the shaft. In the same way as when it was originally dug, this is done with the hands: نَثَلَ (i; thus *Lis.* and — on its basis? — *Ḳām.*; according to Abū ʿUbaid, *Muḫaṣṣaṣ* X 45, 2, with u in the impf.; Ǧauh. and *Tāǧ* give no reference), inf. نَثْل[3] "to remove the rubbish from the well"; *Lis.* and *Tāǧ* also allow the use of IV in the same sense. The "earth thus brought out" is called نَثِيلَة and نُثَالَة[4]; *naṯīle*, „durch den aus dem Brunnen ausgehobenen Schutt erhöhtes Gelande", see *Islam* V 118.

„To dig out by hand (especially earth which has fallen into the well)" is called نَبَثَ (u), inf. نَبْث[5]; the name for this earth is نَبِيث, نَبِيثَة[6], pl. نَبَائِث[7]. نَجِيث and نَجِيثَة also denote "the refuse brought up from the well" (*Lis.* III 16, 11 seq.; *Tāǧ* I 649, 3 a f. seqq.); on the other hand, the verb does not appear to have come down to us in the same meaning (contradicting FREYTAG).

---

1 *Muǧmal*, Faiy., s. v.; *Naḳ.* 214, 12.

2 *Lis.* XIII 481, 14 seqq.; *Tāǧ* VIII 23, 31 seq.; *Ḳur'ān* 22, 44; Hamd. 200, 25 and 66, 3; Maid. I 749, 118; Balāḏ., Gloss.

3 *Lis.* XIV 168, 11 seqq.; *Tāǧ* VIII 127, 10; *Muḫaṣṣaṣ* X 45, 2; *Chron. M.* I 437, 11 and 15; 441, 5 and 10.

4 Both forms: *Muḫaṣṣaṣ, Lis., Tāǧ.*, l. c.; FREYTAG's نَثَالَة is merely a mistake for the well-known form *fuʿāla*.

5 Originally of an animal in a cave; in this meaning: Ḥuṭ. 51, 5. In our sense: *Lis.* III 14, 11 seqq.; *Tāǧ* I 649, 1 seqq.; *Asās*, s. v.; Imrlḳ. 31, 5 (= ed. de SLANE, p. 34, 1; *naʿbāṯ*); Yāḳ. I 148, 10; *Lis.* XVIII 193, 6.

6 Lexx., l. c.; *Muḫaṣṣas* X 45, 2; *Naḳ.* 873, 15.

7 *Lis.* III 14, 17; *Tāǧ*, l. c.; *Asās*, s. v.; BRONNLE, *Monuments*, III 205, 16; *Kāmil* 255, 6.

نَبَشَ (u), inf. نَبْشٌ is usually taken as identical with *nabaṯa*[1], but the shades of meaning seem to me to vary a little: "brought or dug out again with his hand something which had been hidden". It is generally used for re-opening a grave, see DOZY; Ḥār., *Muʿall.* 30; *Nak.* 513, 6; NÖLD., *Del.*, 44, 11). I do not know of a single passage where the word is used unobjectionably of a well, for even in Ḳazwīnī I 404, 13, the matter in question is a grave, although it is called *bi'r*. In spite of this LANE says s. v., apparently influenced by al-Azharī's *Tahḏīb al-luġa* and also by FREITAG: نَبِيثَة "earth extracted (from a well or burrow or the like)".

When the digging reaches a greater depth, it is no longer possible to throw the earth directly over the top. A "leather basket" حَفْص[2], pl. pauc. أَحْفَاص[2], mult. حُفُوص[2] is then used as a means of transport. A basket for the same purpose, but made of palm leaves, is called مِسْأَة[3]. It is "the instrument by means of which one or two شَأْو of rubbish are brought up to the surface from the well". شَأْو is thus already defined as "the amount of refuse which fills one (or half a) basket"[4]. شَأَا tert. و, inf. شَأْو means, therefore, "to draw up a basketful (resp. two baskets) of earth or mud".[5] The *misʾāt* is especially used for cleaning a well, about which we are about to speak. Abū ʿUbaid gives us the commonest word for it, when he says[6]: شَأَوْتُ البِئْرَ نَقَّيْتُهَا. نَقَّى II "to clean (the well)"[7] comprises the removal of the mud and dirt, after the earth which had choked it up, has already been dug out. This is a measure which is also necessary with wells continually in use, and is generally done in the spring[8]. The water is stirred up in order to wash all particles of dirt from the bottom and sides, and this dirty water is then totally emptied from the well. If the well be shallow, a man climbs in and does

---

1 See *Lis.* VIII 242, 6 seqq.; *Tāǧ* IV 353, 13 seqq.

2 *Muḫaṣṣaṣ* X 45, 17; Ibn Dur., * Išt.*, 72, 10; *Muǧmal*, s. v.; *Ham.* 410, 6; from this passage: FREYTAG, *Einl.*, 217, 4 a f.

3 *Lis.* XIX 146, 15 and 147, 1 seq.; *Tāǧ* X 192, 5; *Muḫaṣṣaṣ* X 45, 7; *Lis.* X 31, 12.

4 *Muḫaṣṣaṣ*, Lexx., l. c.; schol. to Šammāḫ p. 16, v. 2.

5 *Lis.* XIX 146, paen.; *Tāǧ* X 192, 10.

6 *Muḫaṣṣaṣ*, l. c.

7 *Muḫaṣṣaṣ* X 45, 1; *Lis.* XI 23, 2 seq.; المُنَقَّى there as well.

8 Cf. SNOUCK HURGRONJE in *ZA* XXVI, p. 224.

this with his hands[1], otherwise a stone fastened to a rope is let down and the waters are stirred with that. This stone is called رِجام[2] and is explained by مِرْجاس[3], which has the same meaning. The ordinary bucket دَلْو[4] or the above mentioned حَفْص is used for bringing the mud to the surface. Further expressions for cleaning are:

a) جَهَرَ (a), inf. جَهْر, and VIII "to remove mud and water from the well"[5]. The further meaning of the word "almost or completely to empty"[6] confirms the method of cleansing just given. *ǧahara* has remained in several dialects in the meaning of "to cleanse", cf. LANDB., *Ḥaḏr.*, 254; MERCIER 337.

b) جَشَّ (u), inf. جَشّ; as it is paraphrased[7] by "to sweep out, to cleanse", it is obvious that the last scrapings and clearing-up are meant. The scholiast defines the word in Ṣaḫr's line *Huḏ.* 18, 13 as follows: *al-ǧašš* is the "extraction of the mud from the well, until it is clean".

c) خَمَّ (u), inf. خَمّ and VIII "to sweep out (the well)"[8], with the nomen (of the form فُعالة denoting small pieces which are thrown away) خُمامة[8] "the sweepings of the well".

---

1 *Nak.* 535, 6.

2 *Muḫassas* X 2, 2 seqq.; a verse in *Lis.* XV 119, ult. = *Tāǧ* VIII 305, 23. We are told in the dictionaries, e. g., Ǧauh., s. v., that "the *riǧām* is occasionally fixed to the wooden prop of the bucket (see p. 356 seq.) in order to accelerate its downward movement" (cf. Yāḳ. II 754, 2; *Fikh al-luġa* 307, 5). The consequence is of course that the drawing gets the more difficult, the weight of the stone being added to that of the bucket.

3 *Fikh al-luġa* 306, 8 seqq.; *Lis.* VII 399, 19 seqq.; *Tāǧ* IV 159, 34 seqq.; besides this, *mirǧās* has still another meaning: the stone is cast into the well in order to find out from the sound whether there is water or not, or else, how deep it is; hereto: رَجَسَ (u), inf. رَجْس I and IV "to measure with the *mirǧās* the depth of the water in the well". مِرْدَس and مِرْداس "watertesting stone" [, which naturally are connected with it (FISCHER)], are often interchangeable with *mirǧās*, *Lis.* VII 400, 3 seqq.; *Tāǧ* IV 160, 24; *Fikh al-luġa* 306, 6 seqq.; *Furūḳ* No. 1252; *Ḥam.* 214, 13 seqq.

4 See 359; thus Huḏ. 18, 13.

5 *Muḫassas* X 45, 6; *Lis.* V 222, 3 a f.; *Tāǧ* III 114, 23 seqq.; *Nak.* 602, 13; the last quotation shows that the digging out of earth which has stopped up a well, can also be understood under *ǧahara* — as the original meaning of the root makes one expect. For this reason it is possible to say: حَفَرَ حتى جَهَرَ "he dug (the well) until he reached water".

6 Lexx., l. c.; *Tahḏīb* 677, 3; *Muḫaṣṣas* X 39, 3 a f.; *Muǧmal*, s. v.

7 *Muḫaṣṣas* X 45, 4 a f.; *Lis.* VIII 162, 6; *Tāǧ* IV 288, 37 seqq.

8 *Muḫaṣṣaṣ* X 45, 5; *Asās*, s. v.; *Lis.* XV 80, 5 seqq.; *Tāǧ* VIII 283, 19 seqq.

II. DESIGNATIONS OF THE WELL.

a) NOUNS.

Now that we are well acquainted with the construction and appearance of an old Arabic well, we will begin to discuss the various designations for it. In doing this, however, we must differentiate between those expressions which are real designations, nouns, and those which are only descriptive adjectives, epithets, i. e., metonyms.

Among the former let us begin with the commonest word of all, a word which we have already met so often: بِئْر. It is recognised as Semitic (Hebrew בְּאֵר, Aram. ܒܐܪܐ, Accad. būru), and in spite of its masculine form has been treated as feminine since the very beginning of Semitic times[1]. This hereditary gender has been retained in Arabic throughout[2]; cf. *Lis.* V 98, 9; *Tāǧ* III 23, 23; further, e. g., *Naḳ.* 13, ult.; Hamdānī 200, 25; Yāḳ. I 432, 5; Bakrī 569, 14. It should be mentioned here that *bi'r* is in every way the most comprehensive word for the well; any well, whatever its shape or form, can be called thus, and it is, therefore, no wonder that *bi'r* appears most often in texts, commentaries and lexicographic works as the designation for a well; in the last named it almost always appears as the genus proximum in the definitions of its synonyms. Already on p. 48 seqq. of the Introduction we remarked that *bi'r* comprises much more than we understand by "well". Owing to its frequency there is no object in my giving all the passages for *bi'r* accessible to me; I shall be content with enumerating[3] a few from the more ancient language. In modern dialects, the word has everywhere[4] the form

---

1 See the individual languages.

2 Prof. FISCHER has drawn my attention to the *Leipziger Semitist. Studien* IV 177, 9, according to which *bīr* is masculine in the Arabic of the 'Irāḳ of to-day.

3 'Ant. 21, 73; *Mufaḍḍ.* CXXII 11 = (Kairo) II 97, 12; *Ḥam.* 292, 16; Buḫ. II 196, 7; *Naḳ.* 13, ult.; Yāḳ. II 63, 2; *Chron. M.* I, 437, 1.

4 In Neǧd: *Islam* IV 316; in Mecca: SNOUCK, *Mekka*, I 8, note 1; in Petr. Arabia: MUSIL III 13; in Syria: *ZDPV* XXI 135; 131; in 'Irāḳ: MEISSNER, *Neuar. Gesch.*, I 115a; in Southern Arabia: *ZA* XXVI 224; in Egypt: SEETZEN, *Reisen*, IV 457; in Tripolis: STUMME, *Märchen und Gedichte*, No. 10; in Algeria: STUHLMANN, *Aures*, 190; in Morocco: FISCHER, *Sprichwörter* No. 60; etc. etc.

bīr. This pronunciation already appears in the popular language during the classical period, cf. p. 49 note 2 and بَيَّار p. 73; further the pl. أَبْيَار Yāḳ. IV 695, 10; *Chron. M.* I 439, 9; II 342, 9; Faiy., s. v.; see BROCK., *Grundr.*, I 432. Regular plurals to be mentioned are: a) pauc.[1] أَبْؤُر[2]; أَبْآر[3], which phonetically—BROCK.. *Grundr.*, I 240seq.—can become آبار[4]; that this transition was not necessary is shown, e. g., by Faiy., s. v.: ومن العرب من يقلب الهمزة التي هى عين الكلمة ويقدّمها على الباء ويقول أأبار فتجتمع همزتان فتُقْلَب الثانية أَلِفًا; b) mult. بِئَار[5].

A word which is nearly as common, is قَلِيب. The expression springs from the √*ḳlb* "to turn round" and has, perhaps, originally the meaning of a passive quasi-participle: "thrown around (earth)". Curiously enough, according to HESS, *Islam* IV 316, the modern *dzelīb* in Neǧd is the expression of the Ḥadarīs in contrast with the word *bīr* of the Bedouins. MUSIL II 13 does not give any such differentiation, nor have we been able to confirm it from the classics. Lines like ʿAlḳ. 2, 7; Yāḳ. I 116, 1 (see p. 62) and the proverb: لا تَبُلْ فى قليب قد شَرِبْتَ مِنْهُ "urinate not in a well from which you have drunk"[6] presuppose the conditions of nomad Bedouins. Abū ʿUbaid[7] affirms that *ḳalīb* is an "ādite well in the desert the owners and diggers of which are unknown". We can only agree conditionally, i. e., when *ḳalīb* forms the contrast to بَدِىء[8]. The pretension that it

---

1 *Chron. M.* II 120, 19 seq. is a striking example of the fact that the form *afʿāl* does not always comprise a number under 10: وجملة الابار..... ثمانٍ وخمسون بِئْرًا.

2 *Muḫaṣṣaṣ* X 34, 13; Hamdānī 239, 15.

3 *Naḳ.* 602, ult.; 881. 8; ad 1011, v. 56; Yāḳ. I 55, 6; 430, 5; IV 804, 13; *Chron M.* I 440, 13.

4 *Muḫaṣṣaṣ* X 34, 14; lexx., l. c.; Yāḳ. I 56, 6; 430, 5; Yaʿḳūbī 313, 4; *Chron. M.* I 436, 15 and often elsewhere, if one may recognize this from in ابار, being written, instead of ابآر, in the passages mentioned in note 3. I have not come across the form آبُر (LANE, s. v.).

5 *Muḫaṣṣaṣ* X 34, 13; lexx., l. c.: in modern Arabic *ZDPV* XXI, 131; *Islam* IV 316. From this, *biāra* has been newly formed in the proper name *wādī al-biāra*, see FLEISCHER in SEETZEN IV 412.

6 Maid. II 482, 270 = ed. Kairo II 108, 15.

7 Ǧauh., s. v.; *Lis.* II 182, ult.; *Tāǧ* I 437, paen.

8 Cf. p. 317; *Tāǧ* I 43, 28.

is always an "ʿādite well", i. e., pre-Islamic, is unjustified at least as far as some dialects are concerned. Not only do Ibn Duraid, *Išt.*, 120, paen. and Faiy., s. v., call it "well" plain and simple, and does Šimr[1] emphatically declare that the word is not confined to ʿādite wells, but the manifold connection القَلِيب العَادِيّ[2] points to the fact that this conception did not originate eo ipso from it, but the secondary meaning "ʿādite" will be adduced from this very connection. Again in ʿAlk. 2, 7. mention is made of the "demarcation" (i. e. digging, see Hal. al-Aḥm. p. 42) of a *ḳalīb*. Against the second part of Abū ʿUbaid's definition the tradition may be quoted according to which the Prophet has said of the *bi'r Rūma* in Medina: نِعْمَ[3] القليب قليب المُزَنِيّ, in which the owner of the well is clearly mentioned. The well, however, near which the Battle of Bedr took place, and into which the bodies of the slaughtered unbelievers were cast, is usually called قَلِيب بَدْر[4], and this does not necessarily preclude the explanation of a well in the desert, because normally Bedr is nothing more than a resting place for caravans; cf. SPRENGER, *Moḥ.*, III 112 and Yāḳ. I 524, 15, who merely calls it a watering place. Finally many authors assert that *ḳalīb* can only mean an uncased well[5]. According to the etymology given. this is what is to be expected and I have been unable to find a passage which requires the translation of encased well, whereas several[6] do require the former interpretation, in spite of the definition of other philologists who explain it as a "well, without taking into consideration whether it be encased or not"[7]. The fact of the matter is that the meaning of the word differed in different dialects. The gender is also subject to this different treatment. Although generally masculine[8], it sometimes

---

1 Yāḳ. IV 157, 3 seq.

2 Kutaiyir's line: *Lis.* II 183, 7 (see above p. 57); Ḳuṭāmī 1, 15.

3 Yāḳ. I 432, 6.

4 Ibn Hiš. 613, 7; 634, 2; Buḫ. I 71, 15; 141, 8; 345, 7; II 231, 17.

5 *Asās*, s. v.; *Lis.* II 182, paen.

6 ʿAlḳ. 2, 7; Yāḳ. I 116, 1; Ṭar. 8, 7 (ed. SELIGSOHN 17, 7); Ḳuṭāmī 1, 15; further *ḳalīb Badr*, since this is called *rakīya* by Hamza b. ʿAbd al-Muṭṭalib in NÖLD., *Del.*, 64, 5.

7 Besides the dictionaries Yāḳ. IV 157, top.

8 The proverb quoted above; a raǧaz line in HOWELL I 273 bottom; see p. 350 the line mentioned s. v. *sukk*, in which case the variant in az-Zamaḫšarī is, it is true, fem.; *Lis.* XIII 9, 9; Faiy., s. v.

appears as feminine[1] under the influence of the synonymous *bi'r*. Some authorities affirm, not very convincingly, that those dialects which consider *kalīb* feminine, form the pl. قُلُب[2], while those which look on it as masculine, form the pl. pauc. أَقْلِبَة[3] and mult. قُلُب[4]; an unusual plural form is قُلْبَان[5]. أَقْلَاب and قِلَبَة are found under Sībawaih's authority *Muḥaṣṣaṣ* X 34, 17.

رَكِيَّة is apparently derived from the root رَكَا "to dig", but I have as yet been unable to trace this as a verb in Arabic literature. When a well is denoted as رَكِيَّة, it implies that it "contains water, be it much or little"[6]. This additional note is shown by passages like: NÖLD., *Del.*, 64, 5 = Ibn Hiš. 516, 7, since, according to SPRENGER, *Moh.*, III 118, the Muslims had choked up all other wells and had only left open that necessary for their own needs; *Ḥam.* 291, last line; further examples: NÖLD., *Beitr.*, 133, v. 2; *Ḥam.* 15, 12; Buḫ. II 376, 3; BRONNLE, *Monuments*, III 201, 5. Much more usual is the coll. رَكِيّ, of which the former is the nom. unit.[7] The preference for the use of the coll. may be understood, when one remembers the words on p. 59 seq., and in this sense, also the reference in *Tāǵ* X 155, 25 may be believed that *rakīy* can occur as a singular as well as a plural form (see LANE, s. v.). At the same time it confirms the conjecture that the word denotes a well without casing[8], for if a well had once been walled round, the people would have contented themselves therewith and only have dug further openings in the direst

[1] Yāḳ. I 116, 1; Zamaḫš., *Lex.*, 158, 6; Buḫ. II 420, 10; on the other hand هِيَ to Ṭar. 17, 7 (ed. SELIGS.) is probably only the result of the feminine word *bi'r*, which follows.

[2] Ṭar. 8, 7; Aḫṭ. 188, 1; *Lis.* III 183, 7; Ḳuṭāmī 1, 15; Yāḳ. IV, 156, ult.

[3] 'Ant. 6, 2; Šammāḫ p. 101, 4 = GEYER, *Dīj.*, 46, 16.

[4] Yāḳ. I 341, 10; IV 958, 9; IV 375, 13 (all prose); confirmed by the metre: Yāḳ. IV 650, 19.

[5] *Tāǵ* I 43, 31 (text); this form prevails in Neǵd to-day, see HESS, *Islam* IV 316: *ǵilbān*.

[6] Ḥarīrī, *Durra*, 18, paen; *Fiḳh al-luġa* 16, 8 seq.; 288, 13; JACOB, *Beduinenleben*, 169, note 2.

[7] Sīb. II 203, ult.

[8] According to LANE in az-Zamaḫšarī's *Muḳaddima*; cf. *Naḳ.* 75, 18. On the other hand in Yāḳ. II 811, 16 رَكِيَّة لُقْمَان has become a proper name, which was retained, after the shaft had been lined with brick.

necessity. رَكِيّ is found for certain with a singular meaning: *Naḳ.* 75, 18; 535, 6; *Ḥam.* 790, v. 1; Buḫ. II 329, 19 (for the parallel Ḥadīṯ has رَكِيَّة 376, 3); possible singular: *Naḳ.* 1022, 10; plural meaning for certain: Ḥuṭ. 33, 18; *Ḥam.* 789, v. 3; Zamaḫš., *Lex.*, 103, 9; possible plural: *Mufaḍḍ.* LXIV 2 = (Kairo) II 29, 6. Uncertain passages are: Yāḳ. I 587, 17; III 906, 5. It is very difficult to decide with certainty between the coll. رَكِيّ and the pl. رُكِيّ (n. f. *fu'ūl*). As collective nouns of this kind can have accompanying adjectives in the masc. and fem. sing., pl. san. fem., or inner pl.[1], we are deprived of the critical, faculty to decide whether the word be coll. or plural and have either to fall back on tradition, which is often unreliable, or else on to subjective perception. In an instance like Bakrī 847, 18, I myself would decide in favour of the coll. رَكِيّ معروفة "a well-known well site", on the other hand read Yāḳ. IV 375, 13: هى كثيرة الرَكِيّ والقُلُب "(Līna) is rich in wells containing water and wells (which are accessible to everyone)". رُكِيّ fits better Šammāḫ p. 44, 2 = *Gamh.* 155, 2. Another common plural is رَكَايَا[2], and, finally, رَكِيَّات also occurs[3].

How close is the connection between the expressions as yet considered, and the following جُفْر, can be seen from the fact that it appears in the place of *ḳalīb Badr*, where we also met *rakīya*[4]. *ǧafr* is found in Ibn Hiš. 516, 11 = NÖLD., *Del.*, 64, 9 and Ḥass. b. Ṯāb. 214, 9. Again the sources vary a little in fixing its exact meaning, but this much is certain that it denotes a wide well which is entirely without casing or only partly encased[5]. The question, however, is how the adjective "wide" should be understood, whether it means a wide mouth—thus at-Tibrīzī to *Tahḏīb* 558, 4—or, as the commentary to Huḏ. 24, 5 understands it, "widening towards the bottom"[6]. As it is compared to a grave, Aḫṭ. p. 81, 2, the latter

1 See WRIGHT II 273 D seq.

2 Ḥuṭ. 24, 4; Yāḳ. IV 61, 20; 375, 11.

3 Yāḳ. III 709, 10; NÖLD., *Beitr.*, 50, v. 4 a f = Šammāḫ 104, v. 2 = GEYER, *Dīj.*, 48, 10; about Yāk. III 905, 22, see above p. 50.

4 *Bi'r* also occurs: Ibn Hiš. 516, 19.

5 *Muḫaṣṣaṣ* X 35, 11; *Asās*, *Muǧmal*, Faiy., s. v.; Ibn Dur., *Išt.*, 198, 8; *Lis.* V 213, 21 seq.; *Tāǧ* III 105, 3 seq., where جُفْرة is also mentioned.

6 Aḫṭ. 52, 6, note b).

explanation is preferable. According to others, a جَفْر is supposed to be "shallow, not deep" (قريبة القَعْر)[1]. As the latter controversies are not discussed in the lexicons, we can consider them as fairly unimportant. *ǧafr*, which is masc.[2], is found: Ḥātim 19, 2; 32, 3 = *Tahḏīb* 558, 4; *Nak.* 648, 17; 857 5; 1099, 8; *Hud.* 24, 5; Ḳuṭāmī 24, 1; Nöld., *Beitr.*, 133, v. 2; Yāḳ. III 365, 3. The plurales pauc. أَجْفار[3], mult. جفار[4] are formed from this word.

حَفَر[5] is intimately connected with the graphic picture of جَفْر, with which, therefore, at times it is interchanged: *Lis.* XV 356, 20 as against *Tāǧ* IX 15, 10. حَفِير and حَفِيرة can stand for *ḥafar*. If we look at the root, already known to us (see p. 61 seq.), we find that the original meaning of these new designations for a well is again "that which is dug out (sc. from the earth)", in which sense the words still appear: حَفَر Aḫṭ. p. 100, 7; حَفِير (Ǧarīr) *Nak.* 13, ult. = Yāḳ. I 431, 17; in the context *Tāǧ*, s. v. صنو. Apart from the pregnant meaning given on p. 317, all the forms mean "an extraordinarily wide-established well"[6]. The plural of *ḥafar* is أَحْفار[7], that of *ḥafīra* حَفَائِر[8].

The chief meaning of جُدّ is "well in a neighbourhood abounding in forage"[9]. From the very earliest times, people lingered longest in spots which had been favoured by nature, so that wells were dug

---

1 *Tahḏīb* 558, 7; Yāḳ. II 89, 4; *Muštarik* 105, 1.

2 Faiy., s. v.; lexx., *Muḫaṣṣaṣ*, *Tahḏīb*, l. c. The 3rd fem. sing., however, occurs in the *Muštarik* 105, 2, and is made sure by the suffixed pronoun of the words: انّها لا تَبْلُغ; الأَرْشِيَة must naturally be read in the text, without *tašdīd*.

3 Aḫṭ. 81, 2; Ḳazwīnī I 181, 3.

4 Ḥuṭ. 33, 19; *Mufaḍḍ.* CXXIV 27 = (Kairo) II 101, 9; Yāḳ. II 89, 4.

5 *Lis.* V 280, 15 seqq.; occasionally حَفْر: *Tāǧ* III 151, 16 seq.; Yāḳ. III 95, 21.

6 Lexx., l. c.; *Muštarik* 138, ult.; Yāḳ. I 153, 16 seq.; II 294, 2; *ḥafar* alone: *Muḫaṣṣaṣ* X 36, paen.; 47 bottom; *Nak.* 593, 1; *Ḥam.* 15, 16; *ḥafīr* alone: Yāḳ. I 432, 8; modern *ḥafīra*: Musil III 13.

7 Yāḳ. I 153, 16; further the pl. pl. أَحافير occurs in the lexx.

8 Yāḳ. II 293, 9; 820, 15 seq.; III 871, 3 (dug out earth).

9 See the explanations: Faiy., s. v.; *Muḫaṣṣaṣ* X 35, 14; *Fiḳh al-luġa* 289, 1; *Muʿarrab* 24, 1; Ibn Dur., *Išt.*, 294, 14; *Lis.* IV 80, 18; *Tāǧ* II 313, ult. Examples: an Naǧāšī in *ZDMG* LIV 428, 2; Freytag, *Versk.*, 500 in the middle; ad *Muʿall* Zuh. (Rescher) v. 5, towards the end.

by successive generations; it is, therefore, quite easy to understand how the meaning of the word gradually developed into "old well"[1]. In the same way the third interpretation "well rich in water"[2] is already implied in the first, for good pasture land can only thrive, if sufficient (subterraneous) water is to be had: thus these shades of meaning could develop without any difficulty. A derivation for the statement "well poor in water"[3] would be much more difficult; it seems to me—should this meaning not be due to the inaccurate knowledge of the lexicographers—that this is a case of using the word per antiphrasin[4], in order to avoid mentioning a bad omen; for the water question was sufficiently serious for the Bedouins to prevent any danger accruing to the tribes from ominous expressions. A suggestive ظَنُون[5] was added to denote this antiphrasis, although this *ǧudd* could, probably, also be used without the addition. The word is generally masculine[6] and forms its plural أَجْداد[7].

If the meaning "well in a well-pastured place"[8] also be attributed to the word جُبّ, this should rather be considered as a mistaken transmission of جُدّ than as a peculiarity of a special dialect, more especially as none of the lexicons adds: *wa-hiya luġa*, and it is only qualified by the doubtful *wa-ḳīla* in *Lis*. In any case, it is a borrowed word[9] and came to the Arabs already with the meaning

---

1 Yāḳ. II 38, paen.; schol. to Aḫṭal 81, 3 (where in spite of the uncertainty of the commentator the name of a place is meant).

2 Besides the dictionaries *Nak* 33, note 5.

3 See the lexx.

4 Cf. MARÇAIS in *Orientalische Studien* 425 seqq.; FISCHER, "*Baṣīr* per antiphrasin = blind" *ZDMG* LXI 425 seqq., 751 seq.; NOLDEKE, *Neue Beiträge*, 67 seqq., etc.

5 Aḫṭ. 92, 1; al-Aʿšā, e. g., in Ibn Dur., *Išt*, 294, 15.

6 See the relat. الذى in al-Aʿšā's line; the suffix ـهُ — referring to جُدّ in the line of ar-Rāʿī in Ibn Ḳutaiba, *Adab al-Kātib*, p. 546, ult. That al-Aḫṭ. has construed the word *ǧudd* in the line quoted above on p. 310 as masc., has been made probable to me not by the attribute الظَنُون (cf., in the lexx., مَنِيّةٌ ظَنُونٌ, بِئْرٌ ظَنُونٌ), but by the fact that, were it fem., one would expect فأَنْفَدَها instead of فأَنْفَدَا. At any rate, as Prof. FISCHER has pointed out to me, جُدّ does appear as a feminine in a verse which is quoted in Ḳuṭrub, *Kitāb al-muṯallaṯāt*, ed. VILMAR, Marburg 1857, p. 53, 6 a f.: جُدٍّ مُعَطَّلَةِ النَّواحِى.

7 *Nak*. 33, note 5.

8 *Lis*. I 243, 11; *Tāǧ* I 172, 23.

9 ZIMMERN, *Akkadische Fremdwörter*, p. 44 bottom.

of "water-cistern". *ǧubb* should also be translated in this way in many passages, quite clearly in Yāḳ. I 882, 15; III 883, 7; (cf. IV 596, 12:) Ṭab. I 839, 8 seq. The fact that جُبّ is often explained by *bi'r* in the definitions of the lexicons, does not, of course, contradict the meaning "cistern", after what we have learned above. On the contrary, this meaning of *ǧubb* must have been well known to Arabian scholars, but they had no special word for water cistern; therefore, when the word used in definition can cover cisterns as well as wells, in contradistinction to others which can only mean a "well" (*ḳalīb, rakīya*), we are justified in interpreting it as "cistern". That very *bi'r* is this double-meaning word; thus, whenever the dictionaries[1] simply identify *ǧubb* with *bi'r*, we have to assume the meaning "cistern". This shows that in the opinion of the commentators of the Joseph sūra[2] *ǧubb* should be interpreted as cistern, for they are fairly unanimous in paraphrasing it with *bi'r*[3] and it is unlikely that they should attribute to *bi'r* a different meaning from that given in the lexicons, because in lexicographic matters they habitually offer the same interpretations as their philological colleagues. In this special instance, at the outside, they think it possible that *ǧubb* is a nom. prop.

Now what does a cistern called *ǧubb* look like? Ibn Dur., *Išt.*, 65, 20, says: الجُبّ بئرٌ واسعةٌ غير مَطويّة. He makes thus two conditions: a) wide, roomy, b) not encased, thereby penetrating at once to the very root of the matter, for these two points recur in every other definition, either a) or b)[4] being emphasised more strongly. The following reference in the dictionaries carries out the second condition quite distinctly saying: "it can only be called *ǧubb*, if it belongs to what has been made by nature, and not to what people have dug". It is important to notice, however, that this meaning is secondary, a fact which is quite probable from the history of the word and the passages

---

[1] *Tāǧ* I 172, 23 seqq.; *Lis.* I 243, 11 seqq.

[2] *Ḳur'ān* 12, 10 and 15; *Aǧ.* VIII 43, 16 = *ZDMG* LIX 453, 7 is dependent on the passage in the *Ḳur'ān*; *ǧubb* has found its way further into the Arabic Spanish mixed language, the *lengua aljamiada*; cf. *ZDMG* XLIV, 459, 16 and note 4.

[3] Baiḍāwī to the passage; Ṭab., *Tafsīr*, XII 93, bottom seq.

[4] Besides the lexx. Faiy., *Muǧmal*, s. v.; *Fiḳh al-luġa* 288, 13; Yāḳ. II 17, 18.

cited above. The word, which is masculine[1], forms its plurals as follows: a) pauc. أَجْباب[2]; b) mult. جِباب[3] and جِبَبَة[4]. But the meaning "cistern" has gradually developed in Arabic into "well". In such desert parts as those described in Zuh. 10, 13 and Ru'ba 2, 73, "well" is more suitable than "cistern", unless one would prefer to say "natural water pool". The particulars mentioned in the lexicons are a "well (*ḳalīb*) with a wide mouth" and a "well (*rakīya*) before being encased", i. e., with each one of the characteristics mentioned. According to al-Lait (lexx., l. c.) there is the additional meaning of "fairly shallow well", and according to Abū Ḥabīb "a well hewn in the rock" (*rakīya*), both of which are surely to be apprehended as derivations from the cistern; cf. p. 303, note 7. جُبّ in modern Arabic is only known to me as Algerian, see STUHLMANN, *Ein kulturgeschichtlicher Ausflug in den Aures*, p. 190.

The "encased well" is called طَوِىّ[5], pl. أَطْواء[6] from the root *ṭawā* (cf. p. 68). The word, which originally was a *ṣifa* of the form *fa'īl* in the sense of *maf'ūl*, is masculine[7] and is only occasionally used in the fem.[8], when it follows the analogy of *bi'r*. *Tāǧ*[9] disputes the alleged by-form طَوِيَّة, and rightly so, but it mentions X 230, 8 طَىّ in the sense of "encased well", while, as we have already seen, it usually means the stone work. Cf. further to this word MORDTMANN, *Himjaritische Inschriften und Altertümer*, Berlin 1893, p. 15, where the South-Arabic מיתן is compared.

---

1 Baidāwī makes the غَيَابت الجُبّ of the *Ḳur'ān* clear by means of قَعْرَة; *Chron. M.* I 287, 8 ..... الجُبّ الذى; dictionaries, s. v. Curiously enough, Faiy. mentions masc. and fem. according to al-Farrā', but for my part I know of no instance where it is used in the feminine. [See, however, Yāḳ. IV 596, 12. FISCHER.]

2 Zuh. 10, 13; Ru'ba 2, 73.

3 Ṭab. I 839, 9; Yāḳ. I 882, 15; II 17, 18; III 883, 7.

4 Lexx., l. c. [The form جُبُوب is used in *Bibl. arab.-sic.* 492, 14. FISCHER.]

5 See the line to *ǵūl* p. 301; *Mu'all.* Ḥār. b. Ḥilliza 54; *Mufaḍḍ.* XVII 72 = (THORB.) 16, 73 = (Kairo) I 39, 1; *Naḳ.* 881, 10; *Muḫaṣṣas* X 34, 19; *Asās*, Faiy., s. v.; Ibn. Dur., *Išt.*, 228, 4 seqq.

6 Ḥuṭ. 7, 30; Yāḳ. I 312, 1

7 Yāḳ., l. c.: جمع طوىّ و هو البئر; see also the lexx.

8 *Lis.* XIX 244, 2; *Tāǧ* X 229, 31.

9 Ibid. line 31.

رَسّ is a neuter expression for a well and is generally taken quite simply as being synonymous with بِئْر[1]; others interpret it as "an old well"[2]. This interpretation may perhaps go back to the story that *ar-Rass* was the name of a well of the ancient people Ṯamūd, who were unbelievers and threw the prophet sent to them into this very well; cf. for this and similar tales the commentaries to *Ḳur'ān* 25. 40(; 50. 12). It is not impossible that the meaning of the nom. appell. was influenced by this apparent or real nom. prop. The lining of the shaft or the *rass* is unimportant inasmuch that it is either explained as "encased" or "not encased"[4]. *Fiḳh al-luġa* 288, paen. is to be understood by the shade of meaning "old well". *Rass* occurs: Imrlḳ. 52. 5 = ed. DE SLANE p. 20, 7; Ḥass. b. Ṯāb. 16, 1; pl. رِسَاس in the line of an-Nābiġa al-Ǧaʿdī (lexx., l. c.)[5]:

تَنَابِلَةٌ يَحْفِرُونَ الرِسَاسَا

"Dwarfs who dig wells". This use of the word tends to show that *rass* does not mean "decayed well"; the meaning "mine" in DOZY and the verb رَسَّ (Gloss. to Muslim b. al-Walīd ed. DE GOEJE) also contradict this view of its interpretation, whether it is reckoned as primary or secondary[6].

شَبَكَة "net" is understood in the tropical sense of a "number of rather shallow wells which communicate with one another"[7]. It is, therefore, impossible to call a single well شَبَكَة, and the pl. شِبَاك must necessarily refer to several such groups, unless it means "districts rich in wells"[8], in which case the sing. is شَبَكَة too.

---

1 *Muḫaṣṣa* X 34, 20; *Lis.* VII 402, 11; *Tāǵ* IV 161, 13; schol. to Ḥass. b. Ṯāb. 16, 1 = Ibn Hiš. 667, 10; Yāḳ. II 778, 22; 779, 2; Bakrī I 423; cf. glossary to Muslim.

2 *Muḫaṣṣaṣ* X 34, 21; *Lis.* VII 402, 7; *Tāǵ* IV 161, 8.

3 *Tāǵ*, l. c.; *Muḫaṣṣaṣ*, FREYTAG, s. v.

4 Bakrī I 423; *Asās*, s. v.; Baiḍ. II p. 40, 7; *Tāǵ*, l. c.

5 Also Yāḳ. II 779, 3; BRÜNNLE, *Monuments of Arabic Philology*, III 201, 8, where, however, the passage should be vocalised as in our text, instead of يَحْفِرون الرَّساسا.

6 I am, therefore, unable to agree with JACOB, when in *Studien in Arabischen Dichtern* I. p. 8, 3 he says: *ar-Rass* „die (verfallenen) Brunnen".

7 *Lis.* XVI 332, 6 a f.; *Tāǵ* VII 147, 25 seqq.; *Muḫaṣṣaṣ* X 34, 15; *Naḳ.* 490, 1 seq.; Yāk. III 111, 9.

8 Dictionaries: Bakrī 798, 20.

In the same way the word فَقِير[1] or rather the pl. فُقُر[2] denotes "three or more wells communicating with each other". *faḳīr* is defined as a "plain with a number of wells" (*Tāğ*; *Muḥīṭ*, l. c.). The sing. also means an "old well" (according to Yāḳ. III 906, 1) as well as "a man's share of the rights of the use of a well"[3]:

تَوَزَّعْنا فقيرَ مِياهِ أُقْرٍ لِكُلِّ بَنِى أَبٍ مِنَّا فَقِيرُ
فَحِصَّةُ بَعضِنا خَمْسٌ وَسِتٌّ وَحِصّةُ بعضنا منهنَّ بِيرُ

"We divided among ourselves the rights of use of the watering places of Uḳr; every kinsman among us received a share. Thus the shares of some of us amounted to five or six wells, while that of others amounted to one only".

According to the lexicons the word well-known from poetry رَسْم can be used for a "choked-up well"; *Muḥaṣṣaṣ* X 35, 17; 41, 20 seqq.; *Lis.* XV 133, 12; *Tāğ* VIII 312, 21.

The expression بُغْبُغ and its demin. بُغَيْبِغ imply that the water of the well thus mentioned is "near to the man drawing it"; it is so shallow that it is possible to draw water by means of an *'iḳāl*, i. e., a rope to bind a camel's foreshank to his arm; *Muḥaṣṣaṣ* IX 155, 5; X 36, 20; *Lis.* X 300, ult.; *Tāğ* VI 4, 5; to the line quoted there cf. Yāḳ. I 697, 1 seq., *Muğmal*, s. v.

The following gives a few more unusual expressions, where the meaning of "well" has been given, but which are very difficult or impossible to trace in literature. They mostly consist of local or popular words which philologers heard orally and collected as such, but which have not found their way into literary Arabic, and also partly of words, where the meaning has developed or tropical use has brought them into this connection.

Thus we are told[4] that كِظامة and كَظِيمة denote a "well near which a second one is to be found, with a subterranean communication between the two". It becomes perfectly clear, however, that this is a secondary meaning, when we learn that the same word denotes a

---

1 *Tāğ* III 474, 7; this meaning is entirely missing in *Lis.*

2 *Muḥaṣṣaṣ* X 34, paen.; *Muḥīṭ* 1623b, 1 seq.

3 *Lis.* VI 372, 9 seq; Yāḳ. I 336, 6 seq.; III 905. 19 seq.

4 *Muḥaṣṣaṣ* X 35, 2; *Lis.* XV 425, 11; *Tāğ* IX 47, 21; WIEDEMANN. *Beitr.* X 312.

subterranean conduit specially constructed to join two wells[1]. It is a question of the change of part meaning into the whole meaning. The word is, moreover, more easily traced in the latter sense[2]. The pl. of both is كَظَائِم[3].

جُمْجُمَة is a "well dug in a salty ground"[4] (سَبْخَة).

رَجَم, which is really the "heap of stones on a grave" and then the "grave" itself, is also defined as البئر[5]; whether a "well" should really be understood by it or only a "well-like cavity which has been dug for a grave" is a question which remains unanswered, as I have no other material than the statements of the lexicons.

The "puteus foetentis aquae" (FREYTAG s. v.) جيئة (read instead of it: جِيَّة, جِئَة, جيئة or جُيْأَة) should not be translated by "well", but by "cavity or accumulation of stagnant, foul water"[6].

هَرَاميت, a pl. tant., is a proper name for a watering place near which a meeting took place which belongs to the "days of the Arabs", see Yāḳ., s. v.; Maid. III 584; *Nak.* 927, 3 seqq.; Bakrī, s. v. I can find no justification for assuming the appellative meaning of "wells" from this name, at any rate I know of no passage where such is to be found, neither do the lexicons give it. There is, therefore, no occasion for providing the word with the article *al-*[7], since the proper name does not have it, as is seen from ar-Rāʿī's[8] line (cf. LANE, s. v.).

In the appendix to al-Ǧauharī's text according to the tradition of aṣ-Ṣaġānī, *Tāǧ*[9] gives: السَّقْبَرَةُ من أَسْماء الرَّكَايا

Another word which has been preserved by aṣ-Ṣaġānī, is بَوْد; it is explained as البئر[10]. DOZY s. v. compares to its root the word بَادَة "reservoir", which is indigenous to ʿOmān (NIEBUHR).

---

1 *Muḫaṣṣaṣ* X 34, 2; *Lis.*, l. c.; *Asās*, s. v.; *Kāmil* 568, note 1.

2 Ibn Saʿd, *Biographien*, III,2, 78, 8.

3 Yāḳ. IV 182, 2; 81, 18; III 498, 10; scholion to Ḥass. b. Ṯāb. 155, 15.

4 *Lis.* XIV 377, 10; *Tāǧ* VIII 233, 21; *Muḫaṣṣaṣ* X 46, 4 a f.; *Fiḳh al-luġa* 289, 4; Yāḳ. II 112, 11.

5 *Lis* XV 119, 15; *Tāǧ* VIII 304, 22.

6 *Lis.* I 45, ult. seqq.; *Tāǧ* I 54, 20 seqq ; *Faṣīḥ* 37, 8; *Muḫaṣṣaṣ* X 47, 17.

7 Like the *Ḳāmūs* (LANE), *Muḥīṭ*, s. v ; as a marginal gloss in the *Lisān* according to Yāḳ. IV 958, 15.

8 Yāḳ. IV 958, 8; Bakrī 830, 12; *Lis.* II 409, 20; *Tāǧ* I 596, 14. Cf. also Yāḳ. II 533 12.

9 III 285, 30; also *Lis.* VI 51, 2; *Muḫaṣṣaṣ* X 35, 17.

10 *Muḫaṣṣaṣ* X 35, 18; *Lis.* IV 66, 2; *Tāǧ* II 307, 3 a f.

بِرْباس is quoted in the sense of "deep well" (البئر العميقة) *Lis.* VII 323, 3 a f.; *Tāǧ* IV, 107, 17.

As already mentioned at the beginning (p. 51), FREYTAG's "puteus" for وَرْطَة must be taken with a grain of salt. To start with, there is the meaning "mud which covers the bottom of a pool; morass from which a sheep cannot free itself, once it has fallen in"[1]. From this it develops on the one hand into a "dangerous place, deep cavity, which can on occasion be a well", and on the other into the spiritual meaning of "a difficult position". وَرْطَة forms its plurals: pauc. أَوْرَاط[2]; mult. وِرَاط; and san. وَرَطَات.

FREYTAG's interpretation of "puteus parvus" for قَرْث rests on a mistake, inasmuch as he understood رَكْوَة, given by the *Ḳāmūs*, incorrectly, as if there were written رَكِيَّة (see LANE).

Neither can I find mention of صَاصَل "puteus" (FREYTAG) apparently according to *Ḳāmūs*. As far as I can gather from the lexicons, the only thing to be found is a plant of this name. It may perhaps be an incorrect reading for صُلْصُل[3] "remains of water".

The نُقُر and نُقُز in the expression ما لِفُلانٍ بِمَوْضِعِ كَذَا نُقُزٌ وَنُقُرٌ (أى بئرٌ أَوْ ماءٌ) (with *z* and *r*) "the N. N. has no well in such and such a place" are rather ambiguous[4]; the latter seems more probable than the former, because the $\sqrt{nkz}$ "to spring" offers no derivative, while نُقْرة, pl. نُقَر "cave" and above all مِنْقَر (cf. below, p. 351) are closely related[5].

The meanings for عَجُوز given by FREYTAG s. v. cannot all be confirmed, a fact which must be clear to everyone. They are mostly taken from the lines of the dull panegyric poem of Yūsuf b. ʿImrān al-Ḥalabī, which has been reprinted in *Tāǧ* IV 51, 27, and in which we also find *al-ʿaǧūz* = الرَّكِيَّة. Thus this meaning is not found in Ǧauh. In the poem mentioned, the "old, exhausted" must surely refer to a well, but this interpretation can only be deduced by one who knows

[1] See especially Faiy., s. v.; for the various meanings cf. *Lis.* IX 304, 1 seqq.; *Tāǧ* V 237, 26 seqq.; literature: FISCHER, *Chrest.*, 2, 5; *Fāḫir* 15, 14; Maid. II 811.

[2] Ru'ba 32, 49.

[3] Bakrī 604, 21; pl.: Labīd 40, 17; Bakrī 604, 17.

[4] *Lis.* VII 287, 10; *Tāǧ* III 583, 10; IV 87, 24.

[5] Notice that Yāḳ. IV 803, 18 only gives the form *nuḳr*.

the rhetorical cast of ancient Arabic poetry thoroughly. The verse in question runs as follows:

إِذاما لا طَمَتْ أَمواجُ بَحْرٍ [1]فَلَمْ تُرْوَ الظُماةُ مِنَ العَجُوزِ

"If the waves of a sea (or stream) overflow not, then the thirsting ones (i. e., the large number of supplicants) cannot be satisfied from the ancient (well)". As the line previous says that the praised one gives to all the thirsty to drink, his generosity is compared to a well which is fed by the overflow of a sea (or a river); cf. the line in *Lis.* X 415, 6 for this picture.

b) Epithets.

1. According to the nature of the bottom.

Among the names of the well hitherto considered, we have learned a few (e. g. *rakīya*) which in the first place were merely adjectives, but which have gradually been substituted for the generic word with which they were constantly associated (*bi'r* and such like). The continuous connection between the descriptive word and the thing indicated by the generic word and described by the adjective is so close both in the mind of the speaker and that of the listener, that it soon comes to pass that the mere mention of the adjective is sufficient to turn the mind to the object without fear of misunderstanding, until at last the addition of the generic word becomes unnecessary. In these instances we have considered ourselves justified in classing the word in question among the nouns, whilst in those cases where the association between generic noun and adjective is not such as to preclude any chance of misunderstanding, we have mentioned the word among the epithets. It follows, therefore, that the principal difference between noun and epithet has become a proportionate one and differs according to the subjective feeling of the language. Of course, as is well known, in every language many apparently primary words would prove to be secondary derivatives

[1] For *fa* introducing the apodosis see WRIGHT II 347, rem. b. Prof. FISCHER sees in it and in the negative *lā* in the first half line tokens of later Arabic.

of far fewer roots, if only we could trace the development far enough back. The strong conservatism of the Semitic languages, and of Arabic in particular, makes it, however, much easier to identify the etymology of a word than for example the Indo-Germanic or African languages.

بئر قَعِيرة[1] and قَعُّور "a deep well" is formed from the √ *ḳr*, which we have already seen on p. 301. According to *Ḳāmūs*, the form *fa'ūl* is often given[2] instead of that just mentioned (cf. LANE), but *Tāǵ*[3] says quite emphatically that this is wrong and that it should rather be vocalised قَعُّور (like *tannūr*).

A بئر شَطُون is a "deep well with crooked sides, shaped like a cone and lessening from top to bottom"[4]. The well is in all probability constructed thus to prevent the walls from falling in, and as such a danger is much more probable with an uncased well than with an encased one, we may assume that the word originally meant an uncased shaft. If this be so, then *Tāǵ* is right, when in line 30 it talks of the *ṭīn* of the sides instead of the *ṭaiy*, which is the reading of the parallel passages. The unanimity of the latter reading, however, goes to show that too much stress should not be laid on the difference. This meaning applies to *šaṭūn* in the lines: Aus b. Ḥaǵar 49, 5; *Naḳ.* 846, 9 (pl. شُطُن). One result of wells shaped thus is the necessity of having a second rope to keep the bucket in the middle when drawing water, because otherwise, at any rate if there be no roller, it would be dragged against the side. Therefore the lexicons mention further[5]: "a well where water is drawn with the aid of two ropes, one on each side of it". Mention in literature of a grave which is served with two ropes: *Huḏ.* 68, 2. In the same way a well is called مَشْطونة in Du-r-Rumma's[6] line:

وَنَشْوانَ من طُول النُعاس كَأَنَّهُ بِحَبْلَيْنِ فى مَشْطُونةٍ يَتَطَوَّحُ

---

1 *Muḫaṣṣaṣ* X 36, 10; *Asās*, s. v.; *Lis.* VI 420, 19; *Tāǵ* III 502, 27; IV 391, 26; البئر القعير *Tāǵ* VI 375, 14 must be a mistake.

2 *Muḫaṣṣaṣ* X 36, 9; *Muḥīṭ* 1740a, 2.

3 III 502, 4; cf. line 27.

4 *Asās*, s. v.; ad *Huḏ.* 68, 2; *Lis.* XVII 103, ult; *Tāǵ* IX 253, 29.

5 *Muḫaṣṣaṣ* X 35, bottom; *Tāǵ* IX 253, 30; *Lis.* XVII 103, 5 a f.

6 *Lis.* XVII 103, 16; *Dīwān*, ed. Macartney, 10, 43 reads somewhat different by.

"and many a man drunken from the length of somnolency so that he staggered to and fro like (a bucket strung) on two cords of a double-roped (well)".

بئر جَرُور is defined in two ways: a) "a deep well"[1], b) "a well whose water is drawn by means of a camel"[2]. Since the $\sqrt{\check{g}rr}$ means "to draw along", we are justified in assuming that the latter is the original meaning, and the former a derivation from it, because the large wells which are served by camels are generally deep. This view contradicts the opinion of the native philological scholars, who assert that etymologically this name has been evolved, because the length of the rope causes it to drag along the ground, or because the bucket is drawn over the edge of the well[3]; this explanation, however, must be considered too far fetched.

Nevertheless it is correct that a *ǧarūr* is always deep, as I would like to deduce from the fact that *ǧarūr* is often used in connection with the designation for a "long rope" شَطَن (see below, v. Index): *Aṣmaʿīyāt* 26, 16; *Nak.* 704, 13; 924, 7; BRÖNNLE, *Monuments* III 200, 15. The by-form جُرُر, which Abū Zaid notes, and for which the Ḍabb tribes[4] are supposed to say جُرَر, is not otherwise known to me. *ǧarūr* does appear often in poetry, when spears are compared with the well rope on account of their straightness, elasticity and length; it follows also from this that the well must be deep. Thus: al-Muhalhil in NÖLD., *Del.*, 45, 6; *Aṣmaʿīyāt* 26, 16; Imrlḳ 14, 13 (= ed. DE SLANE, p. 48, 13); *Nak.* 704, 13; 924, 7; BRÖNNLE, *Monuments* III 200, 15[5]; besides this comparison: Aḫṭ. p. 93, 2; al-Ḥādira p. 12, 18; Yāḳ. III 40, 2; III 730, 9. The statement of LANE, s. v. (from *Asās*) "and by means of the pulley and the hands like مَنُوح and نَزُوع: (A)" should be cancelled, see to نزوع, p. 338.

زاهِق (بئر) or زَهُوق "a deep well" is a rare synonym: *Lis.* XII 13, paen.; *Tāǧ* VI 375, 15; *Muḫaṣṣaṣ* X 36, 19; *Asās*, s. v.; *Ḥam.* 23, 22.

[1] *Tāǧ* III 94, 7 a f.; *Lis.* V 196, 11; Yāḳ. III 730, 9; cf. 40, 2.

[2] Lexx., l. c.; *Muḫaṣṣaṣ* X 35, ult.; *Muǧmal*, s. v.; to Ḥādira 12, 18.

[3] *Muḫaṣṣaṣ* X 36, 1; *Lis.* l. c.

[4] *Muḫaṣṣaṣ* X 36, 2 seq.

[5] Here, of course, جَرُور should be read instead of جَزُور both times.

To the verb أَسْهَبَ mentioned on p. 64 belong بئر مُسْهَبَة and بئر سَهْبَة "a deep well"[1]. This is a secondary meaning and has been specialised from the general interpretation: "a well whose water cannot be reached owing to the depth of its water-surface or owing to the poisonous gases, which prevent further digging".

بئر وَأْبَة[2] is said to be "(a wide and) deep well"; as, however, *wa'ba* usually means a "hole in the rock containing water", we must again interpret "well" in the Arabian sense.

Lis. XIV 387, infra, defines *ǧihinnām,* which has been developed from the *ḳur'ānite ǧahannam,* in the combination بئر جِهِنَّام as بعيدة القَعْر. Ibn Duraid *Muḫaṣṣaṣ* X 36, 14, still holds the opinion that *ǧahannam* is derived from it, al-Ǧawālīḳī, however, has already recognised *Mu'arrab* 48, 1 seqq. that the root is not Arabic; cf. Ibn Dur., *Išt.,* 213, 13; *Muǧmal,* s. v.; *Ḥam.* 817, 2.

A well which is called هُوَيَّة, demin. of هُوَّة "abyss", must naturally be taken as "a deep well": Šammāḫ p. 28, 1 = *Lis.* XX 251, ult.; *Tāǧ* X 417, 2. هُوَيَّة would be better than هَوِيَّة. which is also transmitted (thus *Tāǧ*; *Muḫaṣṣaṣ* X 42, 17; see DOZY). مَهْوَاة of the same root is given as "a deep well": DOZY: *Lis.* XX 252, 9: the real meaning is "abyss", see glossary of the *Naḳā'iḍ.*

The adjective خَوْصَاء "with deep-lying surface of the water" has been taken over and used for a well from its use in connection with eyes[3].

A couple of expressions with contradictory meanings belong to the √*nšṭ,* which will now be discussed. بئر نَشُوط is a "deep well", viz. "a well from which the bucket can only be drawn up after a great deal of hauling"[4]. In contradiction to that بئر إِنْشَاط means "a well from which the bucket can be drawn up with one haul"[5]. The correctness of this statement is confirmed by Yāḳ. I 915 11: هو ماءٌ عَذْبٌ غَيْرُ مَنْزُوف أَنَاشِيطُ قَدْرُ قَامَة "It is a sweet inexhaustible water as deep

[1] *Lis.* I 459, 6 seqq.; *Tāǧ* I 304, 19 seq; *Muḫaṣṣaṣ* X 36, 6 seq.; only *bi'r sahba* also *Asās*, s. v.

[2] *Lis.* II 290, 12; *Tāǧ* I 499, 13.

[3] Ibn Hiš., 529, 12 = NÖLD., *D.L.* 66, 14: *Asās*, s. v.; dictionaries, s. v.: of the eye, e. g. 'Abīd, 2, 14; Ḳuṭāmī, 1, 14.

[4] *Muḫaṣṣaṣ* X 35, 5 a f.; *Tāǧ* V 232, 15: *Lis.* IX 291, paen.: *Asās*, s. v.

[5] *Muḫaṣṣaṣ*, *Lis.*, l. c.: *Tāǧ* V 232, 12.

as a man's height, so that the buckets can be drawn up with one single haul". It is not difficult to imagine that these two expressions, placed side by side, should have been confused, without necessarily thinking of dialectic peculiarities. Thus *Lis.* IX 291, 3 a f. also gives as the meaning of *anšāṭ*: "a well from which the bucket can only be drawn with a great deal of hauling"; and contrarywise, *Fāḫir* 99, 12seqq. says that *našūṭ* is the "well from which the bucket is drawn up with one or two tugs".

It seems to result from the reference *Tāǧ* III 94, 7 a f. (art. جَرُور) that نَزُوع is = جَرُور i. e. a "deep well". This identification, however, rests on the words in *Asās*, s. v. *ǧarūr*: وبئر جَرُور ومَتُوح ونَزُوع أى يُسْنَى منها ويُسْتَقَى على البَكْرة ويُنْزَع بالأَيْدِى. This explanation which, without doubt, is given in a sentence of the well-known rhetorical figure *al-laff wa n-našr al-murattab*, should be interpreted as follows: "*ǧarūr, matūḥ* and *nazūʿ* mean: *ǧarūr*, a well, where the hauling is done by a *sāniya*; *matūḥ*, one, from which the drawing is done by means of a well-axle; *nazūʿ*, one, where the hauling is done by hand". Such a passage has sometimes been mistakenly interpreted, as if each of the three expressions denoted a well from which it was possible to draw water in any of these three ways, and this conception led to a statement like that quoted from *Tāǧ* and that in the commentary to the Dīwān of Abu-l-Aswad ad-Du'alī: بئر نَزُوع بعيدة الماء[1]. LANE s. v. falls a victim to the same mistake, when, basing himself on *Asās*, he gives "a deep well, i. q. جَرُور". The word with the by-form نَزِيع means, therefore, "well with a near bottom, i. e., from which water can be drawn with the hands"[2]. نَزُوع is found: *Mufaḍḍ* LXVIII 5 = (Kairo) II 35, 2 = NÖLD., *Beitr.*, 110, 5; Ibn. Hiš. 620, 10[3]; *ZDMG* XVIII 235, 2; Kuṯaiyir in Yāḳ. IV 1010, 18;

---

[1] NÖLDEKE follows it in his translation "deep well" of *ZDMG* XVIII 235, 3, although the opposite to FREYTAG's reference is known to him. Also DOZY, s. v.

[2] *Muḫaṣṣaṣ* X 36, 5; *Lis.* X 227, 17; *Tāǧ* V 521, 28; *Asās*, s. v.; scholion to *Mufaḍḍ.* (Kairo) II 35, 2.

[3] = NÖLD., *Del.*, 70, 2. I do not consider it good to translate *nazūʿ* here, as Abū Ḏarr p. 36, 18 prescribes, by "animal for drawing water". Certainly, if the well of Badr is meant, into which the believers threw the bodies of 70 adversaries — v. SPRENGER, Moḥ., III, 123 — it must have been quite a large one; this difficulty, however, can be overcome, if it is assumed that the well was not necessarily very deep, but very wide.

Ḥass. b. Ṯāb. 16, 1 = Ibn Hiš. 667, 10 (in the Dīwān نَزِيع, in the *Sīra* نَزُوع); Ibn Hiš. 667, ult.; plurals are نِزاع[1], نُزُع and نَزَائِع[2].

Ibn Buzurǧ defines صِنْو[3] as "a widened well (*ḥafar*) whose water is never used". صِنْوان is used for its plural (lexx., l. c.). The usual meaning of *ṣinw* is "springing from a common root", so that رَكِيَّتانِ صِنْوانِ stands for "two wells close to one another and fed from the same source"[4].

Only in rare instances will the digging of a new well quite close to an old established one and using the same source cause an increased water supply, in most cases it will reduce the productivity of the old well. The Arabs could not ignore this fact very long and we see it reflected in the word ضَغِيط, "a well next to which another has been dug with the result that the water of the first diminishes"[5]. That, at any rate, is the version given by Ibn Duraid, which is missing in *Lis.* Al-Aṣmaʿī explains the word somewhat differently: "a well next to which another is to be found, full of mud and evil smelling, which spoils the sweet water of the former by flowing into it, so that no one can drink of its water"[6]. The point is the reciprocal depreciation of two wells which are situated next to each other.

Abū ʿUbaid, *Muḫaṣṣaṣ* X 47, 13 seqq., gives مَسِيط as identical with *ḍaġīṭ*, as far as the second meaning is concerned. Abū Zaid, *Lis.* IX 278, 3 a f.; *Tāǧ* V 223, 22 seq., agrees with him, although other lexicographers ascribe this meaning to the fem. مَسِيطة, "a sweet well into which flows the water of a befouled one, so that it is spoiled"[7], and define *masīṭ* as the "murky remains or mud in the drinking trough". In order not to impute that the poet says almost the identical thing in two successive lines, we must follow the author

---

1 *Lis.* X 227, 18; *Tāǧ* V 521, 28.

2 *Muḫaṣṣaṣ* X 36, 5.

3 *Lis.* XIX 205, 6; *Tāǧ* X 214, 3 a f.

4 *Muḫaṣṣaṣ* X 34, 16; *Lis.* XIX 204, ult.; *Tāǧ* X 215, 13.

5 *Muḫaṣṣaṣ* X 40, 4; *Tāǧ* V 177, 23.

6 *Muḫaṣṣaṣ* X 47, 13; *Lis.* IX 217, 5 seq.; *Tāǧ* V 177, 24 seqq; *Tāǧ* gives still a third explanation: "well dug out between two stopped-up ones".

7 v. the lexx. Besides this meaning *masīṭa* is "the slimy water which flows into the well from the drinking trough and so corrupts it".

of the *Tāğ* in contradiction to *Lis.* and *Muḫaṣṣaṣ*, and interpret *masīṭ* in the latter sense in the rağaz lines:

يَشْرَبْنَ ماءَ الآجِنِ الضَغِيطِ ولا يَعَفْنَ كَدَرَ المَسِيطِ

"They drink the water of a befouled (well) which has become unpalatable through the supply of putrid water from the neighbouring well, and show no distaste for the murksomeness of the residuum in the drinking trough".

This knowledge of the bad effect which several wells in close vicinity have upon one another makes it quite comprehensible, that al-ʿAǧǧāǧ[1] adds to his description of a refreshing drinking place, "one which stands by itself",

وبَاكَرَتْ ذا جُمَّةٍ نَمِيرَا لا آجِنَ الماءِ ولا مأْطُورَا

"They (the camels) came early upon a salubrious well with a plenteous supply and with no dirty water, which was in no way connected with any other neighbouring well (flowing with putrid water)". The addition in brackets is implied in the explanation[2] of *ma'ṭūr*: المأْطور البئر التى قد ضَغَطَتْها بئرٌ إلى جَنْبِها (cf. above to *ḍağīṭ*), as otherwise the poetic gradation, which lies in the building up of the line, would not reach its climax at the end, but would merely trail away in dull indifference. The second paraphrasing of *ma'ṭūr* is given by *Lis.* V 83, 14 and *Tāğ* III 16, 34 and denotes: "a flat wall of a well which has been encased with wood because of the danger of collapsing".

رَكِيَّة مَرْطَبة is "a sweet well among others containing salty water"[3].

A "well where the water does not gush forth from the bottom, but where it flows down to the basin from the sides" is called نَيِّط[4]. Aṣ-Ṣağānī says similarly[5]: جَمُوش من الآبار ما يَخْرُجُ ماؤُها من نَوَاحِيها[6], cf. above p. 70.

رَكِيَّة مُسَوِّفة has a double meaning: a) "a well whose water has been tasted and found either tasteless or evil-smelling" and b) "a

[1] Ed. AHLWARDT 13, 23 seq.
[2] *Lis.* V 83, 14; *Tāğ* III 16, 32.
[3] *Ḳāmūs* at the end of the article *rṭb*; *Tāğ* I 271, 34.
[4] *Muḫaṣṣaṣ* X 38, 10; *Lis* IX 297, 12; *Tāğ* V 235, 33.
[5] *Tāğ* IV 290, 16.
[6] FREYTAG s.v. writes — probably by mistake — without giving the reference: جَمِيش.

well of which it is said: water is sure to be found in it"[1]. The latter meaning has obviously been derived from the particle سَوْفَ in the sentence: سَوْفَ يُوجَدُ فيها الماءُ.

ظَنُون is "an unreliable (well), of which it is not known, whether there is water in it or not > a well containing little water"[2].

An expression for "a well with little water", which is easily understood from the original meaning of the √*dmm* "to blame", is بئر ذَمَّة or ذَمِيم and ذميمة[3], pl. ذِمام[4] and ذَمّ as coll. to the former, from which is formed the colloquial expression: أَذَمَّتِ البئر "the well contained little water", see Ṭab., *Gloss.* According to the statement of the lexicons l. c., this epithet belongs to the *aḍdād* and denotes "a well with plenty of water" too. Thus, for example, *Lis.*—following Ibn Duraid, see *Muḫaṣṣaṣ*, l. c.—leaves both meanings open in the wāfir line:

نُرَجِّى نائلا مّن سَيْبِ رَبٍّ   لَهُ نُعْمَى وذَمَّتُه سِجَالُ

It seems to me, however, that the only possible meaning is the usual one first mentioned, to complete the picture: "We hope for a gift from the stream of mercy of a lord full of benevolence, with whom even the poorly fed (well of generosity) contains many filled buckets".

رَكِيّ ذَمَّة in the Ḥadīṯ: *Tāǧ* I 155, 24.

"A poor well, whose water springs very slowly" is called بَرُوض[5], v. p. 59. بَضُوض[6] (p. 59), pl. بِضاض and بَضَائِض means the same thing.

A بئر رَشُوح also means a well which is "poor in water"[7].

ضَهُول has been transferred to a well in the sense of "giving forth little water" from the use for a domestic animal "which gives little milk"[8].

---

1 Both *Tāǧ* VI 148, 23: *Asās*, s. v.

2 *Asās*, s. v.; *Fiḳh al-luǧa* 288, 14; *Lis.* XVII 146, 8; *Tāǧ* IX 272, 17; in literature: Aḥṭ. 92, 1: *Mu'arr.* 23, paen.

3 For all three forms: *Muḫaṣṣaṣ* X 39, 14 seqq.; *Lis.* XV 110, ult. seqq.; *Tāǧ* VIII 301, 9 seqq.; *ḏamma* alone: Muṭarrizī, s. v.; Yāḳ. II, 579, 1.

4 Lexx., l. c.: a line of Ḏu-r-Rumma in LANE, s. v.

5 *Muḫaṣṣaṣ* X 40, 9; *Tahḏīb* 518; *Lis.* VIII 385, 12; *Tāǧ* V 7, 14.

6 *Muḫaṣṣaṣ*, *Tahḏīb*, l. c.; *Lis.* VIII 386, 18; *Tāǧ* V 7, 24; Yāḳ. I 657, 22.

7 *Muḫaṣṣaṣ* X 40, 9; *Lis.* III 274, ult.; *Tāǧ* II 144, 17.

8 *Muḫaṣṣaṣ* X 39, 4 a f.; *Fiḳh al-luǧa* 288, ult.; *Lis.* XIII 421, 8; *Tāǧ* VIII 414, 32.

رَكِيَّة وَقْباء is explained as a "well whose water percolates into the earth"[1], but when I think of وَقْب, which means "a small cavity in the rock where water collects", I am not sure, whether it does not refer to a natural water pool rather than to a well.

In the same way "a well with little water" is also called بئر قَرُوع, perhaps because the bucket touches the bottom: it also denotes a "well which has been dug from the summit to the base of a mountain"[2].

The following expressions for wells with little water have been derived from various words for "drawing", which have later on to be examined.

بئر نَكُوز, نَاكِز or نَكِز is "an (almost) exhausted well"[3]; pl. of the former is نُكُز, of *nākiz* نَوَاكِز[4] (see Index).

The following forms also have the double meaning of "a well whose water has been completely or nearly exhausted": a) بئر نَزُوح[5]; b) نَازِح[6]; c) نَزَح[7]; d) مَنْزُوحة[8]; pl of a) نُزُح[9]; of b) نُزَّح[10]; of c) أَنْزَاح[11] (see Index).

بئر نَزُوف, نَزِيف, مَنْزُوفة is "a well the water of which has been exhausted (with one's hand) or else a well with very little water"[12] (see Index).

قَدُوح is "a well where the water can only be drawn with great trouble by hand"[13] (see Index). غَرُوف[14] (see Index) means the same thing: "a well where the water is drawn by hand"; on the other

---

1 *Muḫaṣṣaṣ* X 39, 7 a f.; *Lis.* II 301, 11; *Tāǧ* I 506, 4 a f.

2 Both meanings: *Muḫaṣṣaṣ* X 40, 5; *Lis.* X 137, 15; *Tāǧ* V 464, 5.

3 *Lis.* VII 287, 7 a f., *Tāǧ* IV 88, 2; *Muḫaṣṣaṣ* X 39, 3; *Asās*, s. v.

4 Šammāḫ p. 44, 2 = *Ǧamh.* p. 155, 2; *Tāǧ*, l. c.

5 *Lis.* III 453, 20: *Tāǧ* II 236, 13; *Muḫaṣṣaṣ* X 39, 7: *Asās*, Faiy., s. v.

6 Lexx., l. c.; *Nak.* 166, 6; Makk. I 256, 8.

7 *Muḫaṣṣaṣ* X 39, 5; Faiy., s. v.; see the line in LANE, s. v. مُدَارَاة.

8 Faiy., s. v.

9 Dictionaries, l. c.; *Nak.* 324, 9; LANE referring to the *Ḳāmūs*; *Tāǧ* and *Lis.* also give *nuzuḥ* as sing., but this may rest upon an error.

10 ar-Rāʿī's line: Yāk. IV 958, 8 = Bakrī 830, 12.

11 *Muḫaṣṣaṣ, Lis.*, l. c.

12 *Lis.* XI 238, 19; *nazūf* also *Tāǧ* VI 252, 5 a f.; *Muḫaṣṣaṣ* X 39, 6 a f.; *nazīf*: *Tāǧ* VI 253, 30.

13 *Asās*, s. v.; further *Muḫaṣṣaṣ* X 36, 5 a f.; *Lis.* III 390, 13: *Tāǧ* II 203, 15.

14 *Muḫaṣṣaṣ*, l. c; *Lis.* XI 169, ult.; *Tāǧ* VI 210, 32.

hand مَنُوح is "a well where the water is drawn with both hands by means of an axle" (cf. p. 338, and below, see Ind.)[1]. We gather from this working by hand that the well is "not very deep", a fact which is mentioned as a special characteristic (besides the dictionaries see *Asās*, s. v. and s. v. *ğarūr*); pl. مُنُح (lexx., l. c.).

The epithet مُقْعَدة denotes "a well which has been dug to a depth about the height of a man seated, and which has been abandoned, before water appeared"[2]. Its only connection with مُسْهَبة, as mentioned in the lexicons, consists of the fact that in both cases further digging has been abandoned, but has nothing to do with the reason why nor with the depth.

(To be concluded.)

---

[1] *Lis.* III 425, 2; *Tāğ* II 220, 14; *Muḫaṣṣaṣ* X 36, 5; *Fiḳh al-luġa* 289, 2; in literature: Yāḳ. III 690, 14; IV 574, 6

[2] *Lis.* IV 358, 4; *Tāğ* II 472, 3 a f.; *Muḫaṣṣaṣ* X 37, 4.

ZUR ENTSTEHUNG UND KOMPOSITION VON ABŪ-L-ʿALĀ'S *RISĀLAT AL-ĠUFRĀN.*

VON

IGN. KRATSCHKOVSKY (Leningrad).

Die literarische Tätigkeit des blinden Dichterphilosophen von al-Maʿarra hat im letzten Dezennium von neuem tieferes Interesse erweckt. Von einem europäisch gebildeten Gelehrten in Kairo, Dr. Ṭāhā Ḥusain, haben wir eine arabisch geschriebene Monographie über ihn bekommen[1], und R. A. NICHOLSON hat der Analyse des *Luzūm mā lā yalzam* den größeren Teil seiner *Studies in Islamic Poetry* gewidmet[2]. Die *Risālat al-ġufrān,* welche von demselben R. A. NICHOLSON vor mehr als 25 Jahren entdeckt worden ist, hat geringere Förderung gefunden. Immerhin ist auch von ihr wiederholt in der Literatur die Rede gewesen. Zunächst hat der verstorbene Altmeister der Islamwissenschaft, IGN. GOLDZIHER, in seiner letzten großen Arbeit eine knappe Charakteristik von ihr gegeben, mit besonderer Betonung ihrer Originalität und ihrer Wichtigkeit für verschiedene Gebiete der arabischen Kulturgeschichte[3]. Sodann aber hat ihr der spanische Gelehrte M. ASÍN PALACIOS in seinem Werke über die islamischen Einflüsse in der *Divina Commedia* in sehr eingehender Weise seine Aufmerksamkeit zugewandt[4]: in diesem epochemachenden Buche, das so viel Interesse und so heftige Polemik in den verschiedensten gelehrten

---

[1] ذكرى ابى العلاء تاليف طه حسين. Eine zweite unveränderte Ausgabe ist im Jahre 1922 ebenda erschienen.

[2] Cambridge 1921, S. 43—289.

[3] *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920, S. 51—54 (cf. auch S. 112, 158—159, 167—168). Dieselben Gedanken schon in der schwedischen Ausgabe dieser Arbeit (*Islam vordom och nu,* Stockholm 1915, S. 31—33). Das Werk enthält einige kleine Versehen: als Hauptfigur erscheint ʿĪsā (statt ʿAlī) ibn Manṣūr, ABŪ L-ʿALĀ' selbst macht mit ihm die Reise, usw.

[4] *La escatologia musulmana en la Divina Comedia*, Madrid 1919.

Kreisen erregt hat[1], ist der Analyse des ersten Teils der *Risālat al-ġufrān* ein spezielles Kapitel mit detaillierter Auslegung des Inhalts gewidmet[2].

ASÍN PALACIOS hat nur den ersten Teil der *Risāla*, den wir literarisch-eschatologisch nennen können, für seine Zwecke analysiert. Er interessiert ihn nur so weit, als er hier Parallelen zur *Divina Commedia* findet. Alle allgemeinen Fragen über die *Risāla* liegen ihm, wie begreiflich, fern und bleiben bei ihm ebenso ohne Antwort, wie in der sonstigen neueren Literatur über ABŪ-L-'ALĀ'. Das Vierteljahrhundert, das seit der Entdeckung der *Risālat al-ġufrān* verflossen ist, hat aber neues Material gebracht, das für die Lösung einiger von diesen allgemeinen Fragen über die Entstehung und Komposition des Werkes großen Wert hat[3]. Das tiefere Eindringen in den Text ermöglicht uns, aus den Resultaten der Arbeit ASÍN's einige weitere Folgerungen zu ziehen.

Die *Risālat al-ġufrān* ist, wie das längst bekannt ist, nur eine Antwort ihres Verfassers auf den Brief des Literaten 'Alī ibn Manṣūr, mit dem Beinamen IBN AL-ḲĀRIḤ. Seine Biographie laßt sich jetzt in allgemeinen Zügen entwerfen, besonders dank dem wertvollen biographischen Wörterbuche Yāḳūt's[4]. Wir kennen auch das genaue Jahresdatum des *Sendschreibens über die Vergebung*: 424/1033. ABŪ-L-'ALĀ' war damals sechzig Jahre alt, sein Korrespondent sogar 71. Die äußere Form der *Risāla* ist die in der arabischen Literatur ja sehr häufige, oft rhythmisch gegliederte Reimprosa mit zahlreichen poetischen Zitaten. Nicht selten freilich ist diese Reimprosa durch

1 Die Geschichte dieser Polemik und ihre allgemeinen Züge bis zum Jahre 1924 sind vom Verfasser selbst sehr anschaulich in der *Revue de Littérature comparée* IV, 1924, 169—198. 369—407 und 537—556 dargestellt worden. (Ausführlicher im spanischen Original *La escatología musulmana en „La Divina Comedia“*, Madrid 1924.)

2 Kap. VII: *Imitaciones literarias de la leyenda* (S. 71—87). Die Auslegung ist nicht immer von leichteren Mißverstandnissen frei. So ist die Geschichte von dem Löwen, welcher 'Otba zerreißt (S. 76h), nicht richtig verstanden. Die dreifache Rezension dieser Legende, die dem Verfasser unbekannt geblieben ist (ibid. Anm. 2), steht im *Kitāb al-Aġānī* XVI 2—3.

3 Selbst die ägypt. Ausgabe der *Risāla*, 1903—1907, die bis S. 136 von dem in arabischen literarischen Kreisen berühmten Ibrāhīm al-Yāziǧī herrührt, hat in Europa nicht viel Anklang gefunden. Alle meine Zitate sind nach dieser Ausgabe gemacht. (Ziemlich minderwertig fur die Textkritik ist die verkürzte Ausgabe von Kāmil Kīlānī, zwei Teile, Kairo 1923.)

4 Dessen Artikel ist auch im Vorwort zur ägypt. Ausg. der *Risāla* im Auszuge mitgeteilt (S. ٣f.). NICHOLSON's Vermutungen über seine Person (*JRAS* XXXIV, 1902, S 78) sind jetzt durch diese Biographie überholt.

prosaische Scholien und Kommentare unterbrochen. Letztere stellen aber nicht etwa die Arbeit späterer Literaten dar, sondern rühren vom Autor selbst her. ABŪ-L-ʿALĀʾ entschuldigt sich nämlich zweimal seinem Korrespondenten gegenüber wegen seiner weitläufigen Kommentare[1]. Daß diese ein organischer Teil des Sendschreibens sind, kann man auch aus einigen Reimen schließen[2].

Ihrer Komposition nach zerfällt die *Risālat al-ġufrān* in zwei verschiedene Teile, die nur äußerlich miteinander verbunden sind. Den ersten können wir literarisch-eschatologisch nennen, den zweiten literarisch-historisch.

Nach der Ansicht ASIN's, der den ersten Teil parallel mit anderen eschatologischen Erzeugnissen der Araber analysiert hat, stellt dieser nichts anderes dar als eine literarische Nachahmung der Legende über die wunderbare Jenseits-Reise Muḥammad's. Die Architektonik der Einleitung der Schrift ist nicht allzu klar, und wir erfahren zunächst nicht, auf welche Weise der Protagonist — ʿAlī ibn Manṣūr — eigentlich in das Paradies und dann in die Hölle kommt. Im Anfang drückt ABŪ-L-ʿALĀʾ in ironisch-schmeichelhafter Charakteristik des Briefes seines Korrespondenten aus, daß Allah dessen Buchstaben in Körper aus Licht verwandeln könne (v, ult.) und daß er (Allah) vielleicht für seine Zeilen silberne und goldene Treppenstufen hingestellt habe, auf denen die Engel von der Erde zum Himmel aufsteigen (٨, 2-3). Für den Schaich selbst sind im Paradies Bäume gepflanzt (٨, 8-9). Aber wie er dorthin geraten kann, wird nicht gesagt. Die Paradiesesbeschreibung folgt, aber jenes Treppenbild bleibt ohne Fortsetzung und logische Folgerung. Erst nach der allgemeinen Paradiesesbeschreibung treffen wir IBN AL-ḲĀRIḤ zum erstenmal im Paradiese: ABŪ-L-ʿALĀʾ stellt ihn hier in Gesellschaft verstorbener Gelehrten dar;

---

[1] ٣١, 5-6: وهو - اكْمل اللّهُ زِينةَ المَحافِل بحُضوره - يَعْرِف الأَقوالَ في هذا البيت وإنّما أذْكرها لأنّه قد يجوز أن يَقرأ هذا الهَذَيانَ ناشئٌ لم يَبلغه ذلك und ١١٨, 19–١١٩, 2: أَجَلّ من أن و هو - آنَسَ اللّهُ الإقليمَ بقُرْبه - يُشْرَح له مثلُ ذلك وإنّما أَفْرَق من وُقوع هذه الرسالةِ في يدِ غلامٍ مترعرِعٍ * ليس إلى الفَهْم بمتسرِّعِ * فتَسْتعجمَ عليه اللفظةُ فيظَلّ معهَا في مثل القَيْد * لا يَقْدِر على العَجَل و لا الرُّوَيْد

[2] ١٧٤, 8: ... لأنّه - عرّف اللّهُ الوقتَ بحياتِه - أى طيَّبه * - ممّن قد عرف جُنادةَ وجرّده *

ins Paradies ist er zur Belohnung für seine innige Buße gelangt (IV, 17-18). Zweimal, ٣١, 1-3 und ٥٠, 8-10, wird dargelegt, warum seine Paradiesesgefährten Gelehrte sind: IBN AL-ḲĀRIḤ hat bei seinen Lebzeiten Allah immer gebeten, daß er auch im Jenseits nicht des Genusses des Adab beraubt werde, und Allah hat seinen Wunsch erfüllt. Vom Momente des Erscheinens des IBN AL-ḲĀRIḤ an entfalten sich alle Bilder des jenseitigen Lebens planmäßig parallel zu den Handlungen des Protagonisten. Die Art, wie er in das Paradies gerät, wird aber später noch einmal beleuchtet, und zwar anders. Hatte ABŪ L-ʿALĀʾ im Anfang nach eigener Phantasie, dem Eindrucke vom Briefe seines Korrespondenten folgend, gemalt, so erzählt S. ٥٤–٦١ IBN AL-ḲĀRIḤ selbst in ausführlicher Darstellung, wie er nach der allgemeinen Auferstehung mit der Hilfe von Fāṭima und Ibrāhīm, den Kindern Muḥammad's, den Weg ins Paradies gefunden hat. Es ist wahrscheinlich, daß diese Idee bei ABŪ-L-ʿALĀʾ erst im Gange seines dichterischen Schaffens entstanden ist und daß er sie, ohne den Anfang der *Risāla* zu ändern oder den Widerspruch auszugleichen, aufgenommen hat. Die ganze Bauart des ersten Teils der Schrift ist dadurch, wie schon betont, ziemlich unharmonisch geworden.

Die Frage der Originalität der Konzeption des ABŪ-L-ʿALĀʾ hat ASÍN nicht berührt. Aber auch wenn wir im Einverständnis mit ihm in der *Risālat al-ġufrān* nur eine literarische Verwertung der Miʿrāǧ-Legende sehen wollten, blieb eben noch die Frage, ob dieser Einfall der Gespräche im Totenreich ABŪ-L-ʿALĀʾ ohne fremde Einflüsse gekommen ist. Einige Einzelheiten rechtfertigen hier eine bejahende Antwort. Beachtenswert ist schon, daß wir analoge Darstellungen vor und nach ABŪ-L-ʿALĀʾ gar nicht kennen. Im Gegensatz dazu hat sich der schöpferische Geist ABŪ-L-ʿALĀʾs mehrmals diesem Thema zugewandt. Wir haben nämlich eine ganz parallele Schöpfung in seiner *Risālat al-malāʾika*, die bis jetzt die Aufmerksamkeit der Gelehrten nicht auf sich gezogen hat[1]. Wenn wir in der *Risālat al-ġufrān* Gespräche im Totenreich haben, so stoßen wir in der *Risālat al-malāʾika* auf Gespräche mit den Häuptern dieses Totenreiches, mit dem Engel des Todes, welcher ABŪ-L-ʿALĀʾs Seele rauben will, mit Riḍwān, dem Hüter des Paradieses, mit Mālik, dem Vorsteher

1 Über eine bezügliche noch unedierte Arbeit von mir habe ich vor 13 Jahren kurz in den *Zapiski* (XXI, 1912, s. XXX) referiert. Die ägyptische Ausgabe (Kairo, o. J.) ist bis jetzt fast unbekannt geblieben.

der Hölle usw. Aber wir begegnen dem Terminus „Vergebung" (*Ġufrān*) mit einem Embryo des Bildes der paradiesischen Vergeltung auch in einem seiner kleinen Briefe[1]. Noch interessanter ist, daß hier dieses Bild durch ein Koran-Zitat (15, 46) eingeleitet ist. Wenn wir nämlich alle Koran-Zitate in der *Risālat al-ġufrān* ins Auge fassen, dann können wir folgern, daß der Koran und nicht die Miʿrāğ-Legende die fundamentale Quelle für ABŪ-L-ʿALĀʾ ist. Eine Zusammenstellung dieser Zitate hat hier eine entscheidende Bedeutung, denn sie lehrt uns, daß großtenteils die Verse, welche enge Beziehung zum jenseitigen Leben und seiner Vergeltung haben, zitiert werden[2]. Wir können also über ASÍN hinausgehen und erklären: die *Risālat al-ġufrān* ist weniger eine literarische Verwertung der Miʿrāğ-Legende, als eine scharfsinnige Parodie über die tradionelle islamische Beschreibung des jenseitigen Lebens[3]. Natürlich konnte er seine parodistische Absicht nicht laut aussprechen, doch sie ist oft nur sehr äußerlich verschleiert. Schon bei seiner weitläufigen Betrachtung über Vernunft und Tradition (١٥٤-١٥٦), mit der Hervorhebung der Überlegenheit der ersteren, kann man deutlich genug sehen, daß er dabei die islamische Religion nicht ausnimmt. Noch interessanter sind allerlei Fälle, wo mit böser Ironie überallverbreitete koranische Vorstellungen ad absurdum geführt werden, wobei, wenn man aus seinen Bemerkungen die logischen Folgerungen zieht, Allah's

---

1 Ed. MARGOLIOUTH, ٤, 25-26: أَحْسِبُ سلامَه السلامَ الذي ذكره البارئُ جلّ اسمه في قوله ادخلوها بسلامٍ آمنين. أفبلدنُنا جِنان * ام وضح لأهلها الغفران * ام نشروا بعد مًا قُبروا * أم جُزوا الغُرْفة بما صبروا * الخ

2 Ich führe hier alle Koranverse auf, die im ersten Teil der *Risāla* zitiert sind. Kursiv gedruckt sind dabei diejenigen, die eine eschatologische Beziehung haben. 2, 19 (ABŪ L-ʿALĀʾ ١١٥, 9–10), *2, 23* (٨٥, 6–7), 2, 151 (٣٥, 14–15 = ٦١, 1), 2, 195 (١٠٩, 2), *2, 261* (٧٠, 11–12), *2, 262* (٧٠, 5–8), *2, 281* (٥٤, 1), 3, 29 (٩٣, 11), 3, 36 (١١٢, 3), *4, 11* (١١٢, 11–13), 4, 116 (٤٠, 1), 6, 96 (١١٢, 2), *7, 41* (٣٠, 9–11), *7, 48* (٨٥, 1–2), *8, 16* (٤٩, 9–11), *10, 11* (١١٧, 20), *13, 23–24* (١٨, 19–20), *14, 27* (١١٢, 11–13), *14, 29–30* (٨, 5–7), *15, 47–48* (١٧, 20–١٨, 1), 20, 114 (١٠٨, 17–18), *21, 101–103* (٥٩, 8–11), *22, 2* (٥٠, 5–7), 22, 25 (١٠٩, 2), *23, 14* (٨٨, 15), 27, 33 (٣٣, 18), 30, 17 (٣١, 3–4), *34, 51* (٥٥, 12–13), *35, 11* (٨, 4–5), *35, 31–32* (٤٢, 14–15), *35, 34–35* (٥٣, 16), 35, 41 (١١٢, 11–13), *36, 55–57* (٣٥, 5–7), *36, 78* (٣٧, 13 = ٧٠, 4), *37, 49–55* (٧٤, 12–15), 39, 54 (٣٩, 18), 42, 28 (٣٢, 6), *43, 71* (٦٥, 11–13), *45* (٧٤, 19), *47, 16–17* (١٢, 11–13), *52, 19* (٣٠, 17), *52, 23* (١١٧, 2–3), 53, 61 (٥١, 7), *55, 58* (٧٣, 19–20), *56, 19* (٤٥, 13), *56, 34–37* (٧٣, 12–13), 70, 4 (٥٤, 4–5), 72 (٧٤, 19), *72, 15* (٩٨, 20), *77, 41–43* (٤٩, 9–10), *80, 37* (٥٦, 17–20)

3 Das richtige Wort ist darüber längst von NICHOLSON gesagt worden: *EI* I 81.

Allwissenheit recht ins Gedränge kommt. Die bezeichnendsten dieser Fälle sind die folgenden.

Der Übergang über die Höllenbrücke *aṣ-ṣirāṭ* ist eine allgemeine eschatologische Vorstellung der Muslime, welche sehr ernsten Charakter trägt; wenn aber IBN AL-ḲĀRIḤ diesen Übergang auf den Schultern eines Mädchens vollzieht, das ihm von der barmherzigen Fāṭima zugesandt worden ist (٦٠, 5-15), so ist mit dieser Szene natürlich ein komischer Eindruck beabsichtigt. Sehr sarkastisch ist, wenn auch in den Mund des Iblīs gelegt, die Frage, ob die jungen Knaben (الوِلْدان المخلَّدون), die im Paradies zum Dienste der Auserwählten bestimmt sind, denselben Zwecken dienen, wie oftmals auf der Erde (١٥٥, 4-5). Von den Ḥūrīs werden, wieder mit komischem Effekte, zwei Kategorien dargestellt: im Paradies geschaffene und von der Erde heraufgebrachte (٧٣, 11-٧٤, 1). Noch schlimmer steht es mit zwei Kategorien der Tiere: man muß für diejenigen, welche zur Belohnung ihrer guten Taten von der Erde ins Paradies genommen sind, besondere von Allah vergessene Merkmale schaffen, um sie vor paradiesischen Jägern zu schützen (٣٩, 1-16). Einige der Poeten, die sich jetzt im Paradiese befinden, geraten in einen stürmischen Zank. IBN AL-ḲĀRIḤ sucht sie zu versöhnen, unter Hinweis darauf, daß einer der vorübergehenden Engel ihren Zwist bemerken und an Allah berichten könnte (٤٦, 8-9). ABŪ-L-'ALĀ' merkt dabei zwar an, daß das nur eine menschliche Ausdrucksweise sei, da Allah in seiner Allwissenheit keine Anklagen brauche; die Ironie verliert dadurch aber keineswegs ihre Stärke. Etwas früher lesen wir, wie einige Paradiesesbewohner laut behaupten, daß andere Selige nur durch ein Versehen Allah's ins Paradies genommen seien (٤٤, 15-18; cf ١٠٠, 2).

Diese Einzelheiten, die bei der kühnen Anlage des Ganzen noch charakteristischer erscheinen, beweisen hinlänglich die Ironie ABŪ-L-'ALĀ's gegenüber den traditionellen islamischen Vorstellungen. Es ist möglich, daß sich die Idee dieser Parodie bei ihm nur allmählich im Gange der Arbeit eingestellt hat. Es ist aber kaum möglich, diesen Teil der *Risālat al-ġufrān* als eine rein literarische Umformung der Mi'rāǧ-Legenden aufzufassen.

Bei aller Buntheit und Verschiedenheit seines Inhalts und trotz seiner Personenmenge bewahrt dieser erste Teil der *Risāla* seine Einheit, dank der hervorstechenden Rolle des Protagonisten und der systematischen Ironie, die immer, wenn auch nur verborgen, wirkt.

Im Gegensatz dazu hat der zweite Teil eine ganz andere Bauart. Er ist auch nur ganz äußerlich mit dem ersten verbunden: „Ich habe mich bei dieser Abteilung lange aufgehalten, und jetzt wollen wir zur Antwort auf den Brief zurückkehren", sagt ABŪ-L-ʿALĀʾ S. ١١٨, 2. Wir treffen in ihm, zwar in einem einheitlichen Stile, aber im bunten Wirrwarr, allerlei Bemerkungen über philologische Fragen und über einzelne historische Personen oder Poeten, die fast ausnahmlos zu den Freidenkern oder Mystikern gehören. Man kann fühlen, daß bei diesen Personen der einzige verbindende Faden ihre Beziehung zur Religion oder Tradition ist, doch ist der innere Zusammenhang unerkenntlich.

Der Schlüssel zu diesem Rätsel liegt in dem Briefe des IBN AL-ḲĀRIḤ. ASÍN PALACIOS hält diesen zu Unrecht für verloren[1]. In Wirklichkeit ist er schon zweimal veröffentlicht worden: zum ersten Male in der verdienten Zeitschrift *al-Muḳtabas* im Jahre 1909 und dann wieder vom jetzigen Präsidenten der Arabischen Akademie in Damaskus, Muḥammad Kurd ʿAlī, in einem Sammelwerk im Jahre 1913[2]. Wie das ganze Sammelwerk, so sind auch dessen einzelne Teile in Europa bis jetzt nicht weiter bekannt geworden[3], wie ja ASÍN's Beispiel zur Genüge zeigt.

IBN AL-ḲĀRIḤ's Brief ist für uns sehr interessant, zwar nicht an sich, wohl aber in seinen Beziehungen zur *Risālat al-ġufrān*. An und für sich ist er ein sehr alltägliches Produkt der arabischen Literatur. In seinem Autor erkennen wir einen arabischen Philologen von Durchschnittsmaß, wenn auch von großer Belesenheit, an dem seine, oftmals an sehr unangenehme Heuchelei grenzende Orthodoxie besonders hervortritt. Er ist sehr fanatisch allen gegenüber gestimmt, die seiner Ansicht nach Freidenker und Haretiker sind. Wir verstehen jetzt besser ABŪ-L-ALĀ's Ironie, wenn er von Leuten dieser Art in einem ganz anderen Tone spricht als von denjenigen im ersten Teile seiner *Risāla*, denen Allah's Gnade verziehen hat Mit seiner Heuchelei gepaart erkennen wir an IBN AL-ḲĀRIḤ zügellose Prahlerei und auch die Neigen zu Genüssen nicht allzu frommer Natur. Auch dieser Zug des

---

[1] 72, Anm. 2: La epístola de Benalcárih, a la que Abulala contestó con su *Risala*, no se conserva. (Siehe jetzt *Revue de Littérature comparée* IV, 1924. 548, 30.)

[2] رسائل البلغاء عني بجمعها محمّد كرد علي صاحب مجلّة المقتبس, Kairo 1913 1331, S. ١٩٤-٢١٣.

[3] ملقى السبيل von ABŪ-L-ʿALAʾ, in derselben Sammlung gedruckt, habe ich eingehend in den *Zapiski* analysiert (XXII, 1913, 231—239).

Charakters seines Korrespondenten wird von ABŪ-L-ʿALĀʾ ironisch beleuchtet, wenn er betont, daß für einen Mann im Alter von mehr als 70 Jahren solche Neigungen nicht sehr löblich sind (١٧٠, 18). Der Brief des IBN AL-ḲĀRIḤ ist voll von groben Schmeicheleien an die Adresse von ABŪ-L-ʿALĀʾ. In den hyperbolischen Ausdrücken der Bescheidenheit, die im Gegensatz dazu die Antwort unseres Dichterphilosophen enthält, fühlen wir dessen unverschleierten Hohn über seinen, wie es scheint, nicht besonders klugen und unsympathischen Korrespondenten.

Der allgemeine Stil und Charakter der *Risālat al-ġufrān* bekommt durch Heranziehung des Briefes von IBN AL-ḲĀRIḤ mehr Licht und Klarheit. Noch mehr gilt dies für alle Einzelheiten ihres zweiten Teils, welcher fast Schritt für Schritt den nicht besonders zusammenhängenden Darlegungen IBN AL-ḲĀRIḤ's folgt. Schon der Übergang zum zweiten Teil zeigt das sehr deutlich. ABŪ-L-ʿALĀʾ fängt mit den Worten an (١٠٨, 3): فَهِمتُ قولَه - جَعَلَني اللهُ فداءَه - لا يَذْهَب به إلى النِفاق . . . Das ist nichts anderes als eine Antwort auf die schmeichelhafte und zu traditionelle Anwendung der Formel جعلنى الله فداءه bei IBN AL-ḲĀRIḤ (١٩٤, 6): وجعَلني فداءه وقدَّمني قبله على الصحّة والحقيقة وبعد القصد والعقيدة وليس على مَجاز اللفظ ومجرى الكتابة ولا على تنقّص وخِلابة وتحبّب ومسامحة الخ . . . Aber auch weiterhin offenbart sich deutlich der enge Zusammenhang beider Briefe. An einer Stelle schreibt ABŪ-L-ʿALĀʾ (١٢٨, 2): فأمّا الفصل الذي ذكر فيه الخَليلَ فقد سقَط منه اسمُ الذي غَلَا فيّ . . . ومن كان فغفَر اللهُ جرائمَه الخ. Und bei IBN AL-ḲĀRIḤ lesen wir am betreffenden Orte (١٩٦, 13): فحصلت من الرباح على الرياح كما حصل لأبي القطران من وَحُشيّة ثم وثم وثم وثم أجرى ذكره أدام الله تأييده من غير سبب جرّه وغير مقتض اقتضاه فقال الشيخ بالنَحْو أعلم من سيبويه وباللغة والعروض من الخَليل الخ Der Text ist also verderbt und der Name der betreffenden Person ausgefallen, wie ABŪ-L-ʿALĀʾ ganz richtig bemerkt. Dieses sehr wichtige Detail zeigt uns deutlich, daß ABŪ-L-ʿALĀʾ dieselbe Redaktion des Briefes von seinem Korrespondenten bekommen hatte, die zu uns gelangt ist.

Es ist nicht nötig, alle einschlägigen Details hier aufzuzählen. Ein einziges weiteres Beispiel möge genügen, um zu zeigen, in welchem Maße IBN AL-ḲĀRIḤ's Brief uns neues Licht zum Verständnis der *Risālat al-ġufrān* bringt. Bei ABŪ-L-ʿALĀʾ finden wir eine dunkle

Stelle, welche bis jetzt wie ein Rätsel aussah (١٨٣, 14-18): وأمّا خاذُوهُ فلقي طائرَ الحَيْن * [1] متكفّتًا من بين جَناحين * فلا الهَ الا اللّه ما أُعِدّ المِهْراس * ليُنْضَخ به الرأس * ولكن لكلِّ أَجَل كتاب * والشرُّ يَبْكُرُ وينتاب * مَنَّتْه نفسُه التَوْبةَ فكانت كصاحبة امرء القيس لمّا قال لها

منَّيْتِني بِغَدٍ وبَعْد غَدٍ * حتّى بَخِلْتِ كأَسْوَإِ البُخْلِ

Diesen sonderbaren Absatz mit seinen Anspielungen können wir jetzt, dank folgender Erzählung bei IBN AL-ḲĀRIḤ (٢٠٧, 24—٢٠٨, 3), gänzlich begreifen: كان ببغداد رجل كبير الرأس فِيلىّ الأذنين اسمه فاذوه [2] رأسه في الأزمنة الأربعة مكشوف لا يَتورّع عن ركوب مخزية. يقال له يا فاذوه ويلك تُبْ إلى الله. فيقول يا قوم لِمَ تدخلون بيني وبين مولاي وهو الذي يَقْبل التوبةَ عن عباده. فكان في بعض الشوارع يومًا ذاهبًا والشارعُ قد اتّسع أسفلُه وضاق أعلاه و التَقَتْ جناحانِ فيه. فناولَتْ جارةٌ جارَتَها مِهْراسًا انسَلّ من يدها على رأس فاذوه فهَرَس رأسَه وخُبِطَ كخَلْط الهَريسة وأَعْجَلَه عن التوبة. وكان لنا واعظ صالح يقول لنا احْذَروا مِيتةَ فاذوه.

Die enge Verbindung des zweiten Teils der *Risālat al-ġufrān* mit dem Brief des IBN AL-ḲĀRIḤ ist durch ein formelles Element akzentuiert, das in dem ersten Teile völlig fehlt. Es ist das der Anfang mit وأمّا... ف „Was... anbetrifft, so...", welcher sehr monoton allen Punkten im Briefe des IBN AL-ḲĀRIḤ folgt und auf 90 Seiten Text mehr als fünfzigmal wiederkehrt. Da eine Tabelle, die alle diese Anfänge verzeichnet, sehr lehrreich ist, so gebe ich hier eine solche, unter Gegenüberstellung der betr. Punkte im zweiten Teile der *Risālat al-ġufrān* und in IBN AL-ḲĀRIḤ's Briefe. Man wird darin neben vielen Absätzen mit وأمّا eine nicht minder große Zahl wörtlicher Übereinstimmungen beider Texte konstatieren.

ABŪ-L-'ALĀ'		IBN AL-ḲĀRIḤ
١١٨, 3	فهمت قوله جعلني الله فداءه =	١٩٤, 6
١٢٠, 6	حنين واله =	١٩٥, 3
١٣١, 3	وامّا ما ذكره من حالي =	١٩٥, 10ff.

[1] Ed. متكفيًا, s. aber *T‘A* I ٥٧٧, 16.

[2] Bei ABŪ-L-ALĀ', wie oben abgedruckt, خاذوه.

ABŪ-L-ʿALĀʾ		IBN AL-ḲĀRIḤ
١٢٣, 8	وامّا روق الوعل =	١٩٦, 1
١٢٣, 13	وامّا وروده حلب =	١٩٦, 4
١٢٥, 1 (cf. ١٣٩, 10)	وامّا أبو القطران =	١٩٦, 8
١٢٧, 10 (cf. ١٢٩, 8)	وامّا من فقده من الاصدقاء =	١٩٦, 6
١٢٨, 2	وامّا الفصل الذي ذكر فيه التخنيل =	١٩٦, 13
١٢٨, 10	وامّا ابو الفرج الزهرجي =	١٩٦, 18
١٢٨, 12	العديل =	١٩٦, 21
١٢٨, 17	وقد وفق ابو الفرج =	١٩٦, 24
١٣٠, 5	وامّا شكواه =	١٩٦, 21 ff.
١٣١, 11	وامّا الذين ذكرهم من المصحّفين =	١٩٦, 23
١٣٣, 7	وامّا ما ذكره من قول أبي الطيّب =	١٩٧, 2
١٣٣, 16	وامّا ما ذكره من حكاية القطربلّي =	١٩٧, 14
١٣٦, 17	وامّا القطربلّي =	١٩٧, 14
١٣٧, 20	حركة الفلك =	١٩٧, 8
١٣٨, 13	بقرّب القرابين =	١٩٧, 10
١٣٨, 19	وامّا غيظه على الزنادقة =	١٩٧, 21
١٣٩, 8	و بشّار =	١٩٧, 24
١٤١, 12	وامّا قول الحكمي =	١٩٧, 24
١٤٣, 4	وامّا صالح بن عبد القدوس =	١٩٨, 2
١٤٣, 13	وامّا رجوعه عن الزندقة =	١٩٨, 7
١٤٣, 19	وامّا القصّار =	١٩٨, 11
١٤٣, 20	وامّا المنسوب إلى الصناديق =	١٩٨, 14
١٤٥, 13	وامّا الوليد بن يزيد =	١٩٨, 19
١٤٥, 14: der Text ist verdorben	=	١٩٨, 26
١٤٥, 15	الباطية =	١٩٩, 3
١٤٦, 12	و روّى رأسه في فم الكلب =	١٩٩, 8

Abū-l-ʿAlāʾ		Ibn al-Ḳāriḥ
١٤٦, 16	وامّا أبو عيسى بن الرشيد	= ١٩٩, 8
١٤٦, 17	وإن صحّ ما روى عنه	= ١٩٩, 11
١٤٧, 12	وامّا الجنّابي	= ١٩٩, 11
١٤٧, 15	حديث الركن	= ١٩٩, 13
١٤٧, 18	وامّا العلوي البصري	= ١٩٩, 17
١٤٨, 18	وامّا الحكاية عن أصحاب الحديث	= ١٩٩, 15
١٤٩, 1	الريح	= ١٩٩, 16
١٥٠, 2	فامّا الحسين بن منصور	= ٢٠٠, 2
١٥٠, 19	وامّا الابيات	= ٢٠٠, 9ff.
١٥٤, 16	وامّا ابن أبى عون	= ٢٠٠, 22
١٥٧, 14	وامّا ابن الراوندي	= ٢٠١, 3
١٥٧, 15	وامّا تاجه	= ٢٠١, 6
١٥٨, 10	وامّا الدامغ	= ٢٠١, 9
١٥٩, 17	وامّا القضيب	= ٢٠١, 10
١٦٠, 4	وامّا الفريد	= ٢٠١, 11
١٦٠, 16	وامّا المرجان	= ٢٠١, 12
١٦١, 2	وامّا ابن الرومي	= ٢٠١, 13
١٦١, 2	أدبه اكثر من عقله	= ٢٠١, 4
١٦١, 18	التطيّر	= ٢٠١, 17
١٦٣, 1	حكاية الناجم	= ٢٠١, 13
١٦٣, 10	جعفر	= ٢٠١, 20
١٦٣, 16	وامّا إعداده الماء المثلوج	= ٢٠١, 14
١٦٤, 2	والبيتان	= ٢٠١, 23-24
١٦٤, 8	وامّا أبو تمّام	= ٢٠٢, 7
١٦٦, 12	وامّا المازبار	= ٢٠٢, 11
١٦٦, 16	بابك	= ٢٠٢, 14

Abū-l-ʿAlāʾ			Ibn al-Ḳāriḥ
١٦٧, 20	واما الذين يدعون فى علي	=	٢٠٣, 23
١٦٨, 6	جعفر بن محمد	=	٢٠٣, 24
١٧٠, 3	واما الذي ذكره من بلوغ السنّ	=	٢٠٣, 19
١٧٠, 17	فامّا الغانيات	=	٢٠٣, 21
١٧٤, 9	وامّا اهل بلدي	=	٢٠٤, 4
١٧٤, 11	وسيّدي الشيخ أبو العبّاس	=	٢٠٤, 6
١٧٤, 13	وامّا إشفاق الشيخ	=	٢٠٦, 12
١٧٦, 5	المطبوخ	=	٢٠٦, 15
١٨١, 17	وامّا إبراهيم بن المهدي	=	٢٠٦, 16
١٨٢, 7	وامّا مخاطبته غيره	=	٢٠٦, 25
١٨٣, 14	وامّا خازوه	=	٢٠٧, 24
١٨٤, 15	وامّا العلماء الذين لقيهم	=	٢٠٨, 11
١٨٥, 3	وامّا انحيازه إلى أبي الحسن	=	٢٠٨, 15
١٨٦, 3	وامّا حججه الخمس	=	٢٠٩, 1
١٩٠, 7 .	فامّا المنتسبون إلى جوهر	=	٢٠٩, 1
١٩٠, 11	أنطاكية	=	٢٠٩, 3
١٩٠, 14	ملطية	=	٢٠٩, 4
١٩٠, 16	وامّا صديقه الذي جدب عند السبر	=	٢١٠, 14
١٩١, 2	وامّا الذى أنكره من البديه	=	٢٠٩, 20
١٩١, 12	وامّا أبو عبد الله بن خالويه	=	٢١١, 1
١٩٢, 1	وابو الطيّب اللغوي	=	٢١١, 4
١٩٣, 9	وامّا ما ذكره من ميله	=	٢١١, 8
١٩٥, 15 (cf. ١٩٦, 16)	الدنانير	=	٢١١, 15
٢٠٤, 5	وامّا ابنة الاخت	=	٢١١, 19
٢٠٦, 3	وامّا أبو بكر الشبلي	=	٢١١, 25
٢٠٦, 13	السوداء	=	٢١٢, 5

Auf Grund dieser Liste kann man behaupten, daß die Arbeit über eins von diesen zwei Werken ein paralleles Studium auch des anderen erfordert. Was die *Risālat al-ġufrān* betrifft, so erhält nun ihr Plan mehr Licht und wird logisch begreiflich.

Das Hauptergebnis unsrer Untersuchung ist also, daß die *Risālat al-ġufrān* aus zwei Teilen besteht, die nur äußerlich miteinander verbunden sind. Der erste ist ein originelles Produkt des schöpferischen Geistes Abū-l-ʿAlā's und bildet eine literarische Parodie über die traditionellen islamischen Vorstellungen vom jenseitigen Leben. Der zweite ist nur eine Antwort auf Ibn al-Ḳāriḥ's Brief und folgt in seinen Ausführungen fast sklavisch dessen Plane. Der erste Teil ist besonders interessant nach Seiten seiner Komposition und der Entwicklung einer Handlung, der zweite nur nach Seiten seiner literarisch-historischen Einzelheiten, von denen er aber nicht minder voll ist als der erste.

ZU AL-MAQRĪZĪ'S SCHRIFT *AL-ḪABAR ʿAN AL-BAŠAR.*

VON

FELIX TAUER (Prag).

Das historische Werk *al-Ḫabar ʿan al-bašar* von al-Maqrīzī, das wir bisher nur aus der Notiz Ḥāǧǧī Ḫalīfa's[1] und der kurzen Beschreibung der Straßburger Handschrift Nr. 15 der SPITTAschen Sammlung von TH. NÖLDEKE[2] kannten, wird in zwei Handschriftenserien, zusammen in neun Banden, in Konstantinopel aufbewahrt, von denen sich fünf in der Moscheebibliothek der Aya Ṣofya[3] und vier in der der Meḥmedīye[4] befinden. Die Konstantinopeler Hss. sind insofern interessant, als uns in fünf und zwar AS 3362 und FA 4338—4341[5] das Autograph vorliegt, von dem nur der Schluß des 1. und der 2. Ǧuzʾ fehlen, wahrend die vier Bände AS 3363—3366 eine 34 Jahre nach der Niederschrift des Autographs wahrscheinlich direkt aus demselben hergestellte Abschrift darstellen. Ich habe im Jahre 1922 die Konstantinopeler Hss. einer ziemlich grundlichen Untersuchung unter-

[1] *Kašf aẓ-ẓunūn*, ed. FLUGEL, III 130, Nr. 4680.

[2] *Die arab. Handschriften Spitta's*, *ZDMG* XL, 306—307.

[3] *Defter-i kutübḫāne-i Aya Ṣofya*, Nr. 3362—3366. Abkürzung: AS.

[4] *Defter-i Fātiḥ kütübḫānesi*, Nr. 4338—4341. Abkürzung: FA.

[5] Der Umstand, daß ein Band sich in AS, die übrigen aber in FA befinden, wie ähnliches auch bei anderen Hss.-Serien vorkommt, ist auf die Art zu erklären, daß der Hauptbestandteil der Hss. in diese zwei Bibliotheken und zugleich ein Teil auch in die Bibliothek des alten Galata-Serais, die leider unter Maḥmūd II. einer Feuersbrunst zum Opfer gefallen ist, unter Maḥmūd I. aus der Bibliothek des Ṭopqapu-Serais ubertragen wurden ohne Berucksichtigung der Zusammengehorigkeit der Hss. In die Seraibibliothek sind die Hss. des *al-Ḫabar ʿan al-bašar* wahrscheinlich mit zahlreichen anderen, nach ihren Exlibris aus den Bibliotheken der letzten Mamlūkensultane Ägyptens und aus Privatbibliotheken Ägyptens und Syriens stammenden, durch Selīm I. gebracht worden.

zogen[1] und will im folgenden zuerst eine kurze Beschreibung derselben vorlegen und hieran einige Bemerkungen über den Inhalt, die Entstehungszeit und den Wert des Werkes anknüpfen.

A. DAS AUTOGRAPH.

1. **AS 3362.** Orient. Ledereinband; 15×23 cm; 245 Foll.; 25 Zeilen, 11 cm lang; Papier bräunlich, stark, matt; mittelgroßes Nasẖī al-Maqrīzī's, welches schon aus dem von DOZY[2] veröffentlichten Faksimile bekannt ist. Die Schrift ist ohne Vokalisation, oft ohne Punkte; Kapitelüberschriften und Stichwörter sind rot geschrieben. Auf den Foll. 2^r—3^v befindet sich ein Fihrist der in diesem Bande enthaltenen Fuṣūl, worauf eine Notiz von Aḥmad ibn Ismāʿīl al-Kūrānī[3], dem bekannten Theologen und Lehrer des türkischen Sultans Muḥammad al-Fātiḥ, folgt, in welcher er bestätigt, den ganzen Band gelesen zu haben, und dessen Vorzüge lobt. Diese Notiz trägt folgende Unterschrift: كتبه أحمد الكورانى فى غرّة ربيع الأوّل سنة أربع وأربعين و ثمانيمائة. Auf Fol. 5^r steht oben der Titel: الجزؤ الأوّل من كتاب الخبر عن البشر جمع فقير عفو الله أحمد بن على بن عبد القادر بن محمّد بن إبرهيم ابن محمّد بن تميم بن عبد الصمد بن أبى الحسن بن تميم المقريزى الشافعى. Der Text beginnt auf Fol. 5^v mit den Worten: الحمد لله الذى أحسن كلّ شىء خلقه وبدأ خلق الإنسان من روحه . . . Der Schluß (Fol. 245^v) lautet: وأسكنه الجنّة بعد صلاة الظهر وأهبطه منها بعد صلاة العصر وذلك مثل عمر الدنيا ألف مرّة. Der Band hat keine Unterschrift.

2. **FA 4338.** 254 Foll. Alles wie Nr. 1. Auf Foll. 1^v und 2^r befindet sich das Fihrist des 3. Ǧuz'. Auf Fol. 3^r steht der Titel: الجزؤ الثالث من كتاب الخبر عن البشر جمع فقير . . . الخ. Anfang (Fol. 3^v): ذكر بنى عَدْنان وأنسابهم وشعوبهم وما كان لهم من الدولة والملك. Schluß (Fol. 254^v): وكانت الفرسان أيّام عُكاظ تتقنّع لئلّا يُعرفوا و الله

---

[1] Die Feststellung einiger Details, die ich in meinen Aufzeichnungen vermißte, verdanke ich Frl. MUDr. VLASTA KÁLALOVÁ, derzeit in Konstantinopel.

[2] *Notices sur quelques manuscrits arabes*, Leyde 1847—1851, S. 28.

[3] BROCKELMANN II 228. Er hat ihn wahrscheinlich während seines Kairoer Studienaufenthaltes vor seiner Abreise mit dem Šaiẖ Yakān zum Sultan Murād II. gelesen. Vgl. *Šaqāʾiq an-nuʿmānīya*, am Rande des Ibn Ḫallikān (Kairo 1310), S. ٨٩.

اعلم... تمّ الجزؤ الثالث من كتاب الخبر عن البشر فى يوم الأربعاء لخمس ليال بقين من ذى الحجّة الحرام خاتمة شهور سنة أربع وأربعين وثمانى مائة على يد جامعه وكاتبه أحمد بن على المقريزى وذلك بقاهرة المعزّ من أرض مصر...

3 **FA 4339.** 163 Foll. Alles wie Nr. 1. Titel (Fol. 1r): الجزؤ الرابع[1] من كتاب الخبر عن البشر جمع فقير... الخ. Am Anfang (Fol. 1v): ذكر أيّام الفجار; den Schluß bildet der Vers an-Nuʿmān's III.[2]:
فألحق بحيث رأيت الأرض واسعةً * وآنشر بها الطَرْفَ إن عَرْضًا وإن طولا
Ohne Unterschrift.

4. **FA 4340.** 276 Foll. Alles wie Nr. 1. Die Foll. 121—137 sind auf einer in Stücke zerschnittenen, in großem Ṭulṯī ausgeführten Mustervorschrift geschrieben, deren von unten nach oben laufende Zeilen, falls sie die Mitte der Seite trafen, von der Schrift des Manuskriptes übersprungen werden mußten. Der Anfang lautet (Fol. 1r): الجزؤ الخامس... ذكر ديانات العرب فى جاهليتهم. Das letzte Kapitel handelt von den Gothenkönigen Spaniens und schließt mit folgenden Worten (Fol. 276r): ثم رذريق سنتين وعليه دخل المسلمون وملكوا منه الأندلس والله ///////. Ohne Unterschrift.

5. **FA 4341.** 239 Foll. Alles wie Nr. 1. Anfang (Fol. 1r): الجزء السادس... آخر التصنيف القول فى ذكر الأنبياء عليهم السلام. Schluß (Fol. 239v): يقولون انّهم باتوا وأخلصوا حكاه القشيرى والله اعلم. Ohne Unterschrift.

B. DIE KOPIE.

6. **AS 3363.** Orient. Ledereinband; 17½×26½ cm; 187 Foll.; 25 Zeilen, 12 cm lang; Papier weiß, stark, glatt; kleines, gut lesbares, wenig vokalisiertes Nasḫī; Kapitelüberschriften und Stichwörter rot. Der Text beginnt (Fol. 1v) mit dem Abschnitte: فصل فى ذكر التبابعة ملوك اليمن. Es ist der Rest des ersten Ǧuzʾ, der in Nr. 1 fehlt und welcher auf Fol. 89v mit folgendem Verse des al-ʿAbbās ibn Mirdās as-Sulamī schließt:

إلى مُضَر الحَمْراء يَنْمى عَديدُنا * وأَحْسابُنا ومَجْدُنا لا[3] تعدّد

---

1 Ursprünglich الثالث, dann korrigiert zu الرابع.
2 S. Aġānī[1] XIV, 96.
3 ? Die Hs. hat غير, was metrisch unmöglich ist.

Die Foll. 90 und 91^r sind leer. Auf Fol. 91^v beginnt der 2. Ǧuz' mit dem Abschnitte: فصل فى ذكر آل جَفْنة ملوك غَسّان بالشأم, und er schließt auf Fol. 184^v mit dem: فصل فى ذكر قريش البِطاح وقريش الظواهر, dessen Ende (Fol. 185^v) der Vers al-A'šā's:

أَجارتُكم بَسْلٌ علينا محرَّم * وجارتُنا حِلّ لكم وحليلُنا

bildet. Unterschrift: ... تمّ الجزء الثانى من تجزئة المصنّف والحمد لله يتلوه فى الجزء الثالث ذكر بنى عدنان.

7. **AS 3364.** 289 Foll.; 31 Zeilen. Alles übrige wie Nr. 6. Der Titel (Fol. 1^r) lautet: الجزؤ الثانى (الثالث falsch statt) من كتاب الخبر عن البشر تأليف الشيخ شهاب (sic) الدين أحمد بن على بن عبد القادر المقريزى الشافعى. Die Hs. beginnt auf Fol. 1^v mit demselben Abschnitte wie Nr. 2 und endet ebenso auf Fol. 189^r. Darauf folgt auf demselben Fol. ohne jede Unterbrechung und Bezeichnung der erste Abschnitt des 4. Ǧuz': ذكر أيّام الفجار. Der Band endet auf Fol. 289^r mit demselben Verse wie Nr. 3. Ohne Unterschrift.

8. **AS 3365.** 272 Foll. Die Foll. 1—222 enthalten 25, der Rest 31 Zeilen. Alles übrige wie Nr. 6. Auf Fol. 1^v beginnt ohne jede Bezeichnung von neuem der 4. Ǧuz' mit dem Abschnitte: ذكر أيّام الفجار. Der Schluß (Fol. 122^r) ist derselbe wie bei Nr. 3 und 7. Gleich darauf folgt die Unterschrift: ... تمّ الجزء الرابع من تجزئة المصنّف والحمد لله يتلوه الجزء الخامس من تجزئة المصنّف وأوّله ذكر ديانات العرب. Die Foll. 122^v und 123^r sind leer. Auf Fol. 123^v beginnt der 5. Ǧuz' mit demselben Abschnitte wie Nr. 4. Der letzte Abschnitt (Fol. 267^r) heißt: ذكر ملوك بنى اسرائل بعد الحُكّام الى أن افترقوا بعد سُلَيْمن بن داوُد عليهما السلام. Die letzte Zeile des Fol. 272^v lautet: وكان لُهْراسب عظيم الملك وكانت ملوك الهند mit dem Incipit: والروم.

9. **AS 3366.** 207 Foll.; 31 Zeilen. Alles übrige wie Nr. 6. Es ist eine unmittelbare Fortsetzung der Nr. 8. Der Anfang (Fol. 1^r oben) lautet. ... والروم والمغرب يحملون إليه الخَراج, der Schluß (Fol. 207^v) wie bei Nr. 5. Gleich darauf folgt die Unterschrift: ... تمّ وكمل وذلك فى اليوم المبارك الرابع من شهر رجب سنة ثمان وسبعين وثمانى مائة.

Alle neun Bande sind gut erhalten bis auf Nr. 1, dessen Einband gelockert ist.

C DIE STRASSBURGER HANDSCHRIFT[1].

10. **Nr. 4244** (SPITTA 15). Kartoneinband mit Lederrucken. $19^1/_2 \times 27$ cm; 203 Foll.; 29 Zeilen, $11^1/_2$ cm lang; Papier gelb, dünn; kleines unvokalisiertes Nasḫī; Stichwörter rot. Der Titel auf Fol. 2^r lautet: الجزؤ الثانى من الخبر عن البشر تأليف الشيخ الإمام العلّامة شهاب (sic) الدين أحمد بن (sic?) عبد القادر المقريزى الشافعى ... Anfang (Fol. 2^v) wie Nr. 2 und Schluß (Fol. 203^v) wie Nr. 3. Die Hs. ist ohne Datum und führt zum Schluß nur die Bemerkung, daß sie von Aḥmad ibn Muḥammad ad-Darūṭī (الدروطى ?) mit der Vorlage kollationiert wurde. Sie enthält also den 3. und den 4. Ǧuzʾ wie Nr. 7.

Ein Vergleich des Inhaltes der zehn uns bekannten Bände gibt folgendes Ergebnis:

1. Ǧuzʾ: **AS 3362** + AS 3363 (1^v—89^v).
2. Ǧuzʾ: AS 3363 (91^v—185^v).
3. Ǧuzʾ: **FA 4338** = } AS 3364 = Straßburg 4244.
4. Ǧuzʾ: **FA 4339** = AS 3365 (1^v—122^r) = } AS 3364 = Straßburg 4244.
5. Ǧuzʾ: **FA 4340** = AS 3365 (123^v—272^v) + AS 3366 (1^r—38^v).
6. Ǧuzʾ: **FA 4341** = AS 3366 (38^v—207^v).

Das Verhaltnis der Handschriften zueinander ist aus dem Vorhergehenden ersichtlich. AS 3362 und FA 4338—4341 sind das Autograph, woraus AS 3363—3366 wahrscheinlich direkt abgeschrieben wurden. Diese Abschrift dürfte als eine Ergänzung von AS 3362, das vielleicht in andere Hände als die ubrigen Bande des Autographs geraten ist, angesehen werden. Der Umstand, daß der Rest des 1. Ǧuzʾ auch in dem fehlenden zweiten Bande des Autographs dem 2. Ǧuzʾ zugesellt wurde, ist vielleicht durch den verhaltnismaßig geringen Umfang des letzteren zu erklären. Straßburg 4244 ist wahrscheinlich eine Abschrift von AS 3364, denn beide enthalten den 3. und den

1 Die folgende Beschreibung wurde mir von der Administration der Bibliothèque Universitaire et Régionale in Straßburg gefälligst mitgeteilt, wofür ich hier meinen Dank ausspreche.

4. Ǧuz' und weisen dieselben auffallenden Fehler (الجزوّ الثانى statt الثالث; شهاب الدين statt تقىّ الدين) auf.

Daß al-Maqrīzī dieses Werk in sechs Aǧzā' geteilt hat, geht aus den Über- und Unterschriften des Autographs klar hervor, es stimmt aber nicht mit der Angabe Ḥāǧǧī Ḫalīfa's überein, nach welcher das Werk in eine Muqaddima und vier Muǧalladāt zerfallt[1]. Es scheint aber, daß dieser das Werk überhaupt nicht zu Gesicht bekommen hat — seine kurze Inhaltsangabe ist zudem nicht ganz richtig —, oder daß in der ihm bekannten Kopie der Text nur in fünf Bände eingeteilt war.

Al-Ḫabar 'an al-bašar dürfte die letzte Arbeit al-Maqrīzī's sein, deren endgültige Ausarbeitung der Tod des Autors vereitelte. Das Autograph ist eben nur ein Konzept, das auf Vollständigkeit keinen Anspruch erheben kann. Wir finden hier viele leere Stellen, die manchmal ganze Seiten umfassen, von mehreren Abschnitten ist nichts als der Titel vorhanden. Die Ränder sind mit Nachträgen und Ergänzungen beschrieben, die sich auch auf zahlreichen zwischen die Folien eingeklebten kleinen Papierstücken befinden. Die Mängel der Vorlage fallen noch mehr in den Kopien durch die zahlreichen mit dem Worte بياض bezeichneten leeren Stellen auf. Was die Entstehungszeit der Schrift betrifft, kann man folgendes feststellen. Der 1. Ǧuz' des Autographs wurde nach der Unterschrift der Notiz des Aḥmad al-Kūrānī (s. Nr. 1) vor dem 1. Rabī' al-auwal 844 = 31. Juli 1440 niedergeschrieben. Zum Schluß des 3. Ǧuz' hat der Autor eigenhändig das Datum Mittwoch 25. Ḏu-l-ḥiǧǧa 844 = 17. Mai 1441 hinzugefügt. Es war also neun Monate vor seinem Tode (27. Ramaḍān 845 = 9. Februar 1442).

Den Zweck, welchen er bei der Abfassung des Werkes verfolgt hat, gibt er selbst in der Einleitung zum 1. Ǧuz' an. Als er nämlich das Buch *Imtā' al-asmā'* beendet hatte, wollte er eine Einleitung schreiben, welche uber den Anfang der Schöpfung, über die ersten Bewohner der Erde, über Adam und seine Nachkommenschaft berichten sollte, damit die Araber wüßten, wie sie in vergangener Zeit

---

[1] L. c.: هو كبير فى أربع مجلّدات ذكر فيه القبائل وأنساب النبىّ صلى الله تعالى عليه وسلم وعمل له مقدّمة فى مجلّد.

zusammen lebten und wie sie sich dann trennten, bis sie zu Sippen und Stämmen wurden[1].

Der Inhalt des Werkes entspricht diesem Plane. Er fängt im 1. Ǧuz' mit der Weltschöpfung an, worauf ein geographischer Abriß über die Einteilung der Erde in die sieben Aḳālīm und einige Bemerkungen über die Chronologie folgen. Weiter erzählt er von den Bewohnern der Erde vor Adam, von der Erschaffung Adams und von seiner Nachkommenschaft. So gelangt er zu den Urvätern der Araber, zu den jemenischen Königen und zum Auseinandergehen der arabischen Stämme. Der 2. bis 4. Ǧuz' bilden den Hauptteil des Buches. Sie behandeln in zahlreichen kleinen Fuṣūl oder Aḏkār die einzelnen Stämme, ihre Ansāb, die Sitten und Gebräuche der alten Araber, ihre Religion sowie die religiösen Bräuche und Institutionen im alten Mekka. Das erste Drittel des 5. Ǧuz' enthält eine ausführliche Schilderung der Aiyām al-'arab, worauf die in vier Königsdynastien eingeteilte Geschichte der Perser von der mythischen Urzeit an bis auf die Sāsāniden folgt. Das letzte Drittel handelt von der Geschichte Israels, der Griechen, der römischen Kaiser und der Byzantiner und schließt mit den Westgotenkönigen in Spanien. Der 6. Ǧuz' ist ganz der Prophetengeschichte gewidmet, von Ibrāhīm angefangen bis zu den Aṣḥāb al-ǧanna.

Die Behandlungsweise des Themas ist dieselbe wie in anderen ähnlichen Werken al-Maqrīzī's. Es ist eine fleißige Kompilation, geschöpft aus den auch sonst bei al-Maqrīzī üblichen Quellen: Ibn Sīda, aṭ-Ṭabarī, al-Kalbī, al-Ǧāḥiẓ, 'Umar ibn Šabba, al-Wāqidī, Ibn Sa'd und anderen.

Was den Wert des Werkes anbelangt, glaube ich die Worte TH. NÖLDEKE's wiederholen zu konnen: „Das Meiste, das wir hier lesen, dürfte schon aus anderen Quellen bekannt sein, aber die große Gelehrsamkeit des Verfassers hat uns doch manche Einzelheit erhalten,

---

[1] AS 3362, Fol. 4v: أمّا بعد فإنّ الله وله الحمد لمّا منّ بإكمال كتاب إمتاع الأسماع . . . أردتُ أن أعمل له مدخلا يشتمل على بدء الخلق ومن سكن الأرض أوّلا وكيف خلق الله آدم عليه السلام وبثّ منه ذرّيّته . . . لكى تعرفه العرب . . . كيف كان اجتماعها فى غابر الدهر واتّفاقها (Fol 5r) ثمّ كيف كان من بعد ذلك تمزّقها وافتراقها حتّى صارت شعوبا وقبائل . . .

die wir sonst vergeblich suchen würden"[1]. Es darf aber dabei nicht unbemerkt bleiben, daß dieser Wert dadurch beeinträchtigt wird, daß es sich um einen unvollendeten Entwurf handelt, der manche Versehen enthalten kann, die der Verfasser bei der definitiven Schlußgestaltung sicher beseitigt hätte. Mit Rücksicht auf den defekten Zustand des Werkes ist natürlich an eine Edition nicht zu denken, außer man würde sich mit einem Auszuge der bisher unbekannten Nachrichten begnügen, wobei es natürlich ohne eine scharfe Kritik nicht abgehen konnte.

[1] L c., S. 306.

IMRA'ALQAIS. — DIE ARABISCHEN VORSCHLAGVOKALE UND DAS ALIF AL-WAṢL. — DIE NABATÄER UND IHRE SPRACHE. — DER GOTTESNAME IL (EL, ĪL, ILL) U. A.

EINE ERWIDERUNG

VON

A. FISCHER (Leipzig).

(Fortsetzung.)

NÖLDEKE selbst aber rechtfertigt, wie ich oben (S. 4) dargelegt habe, die Aussprache *Amra'alqais* mit dem Hinweise auf die griech. Namenformen Αμορκεσος, Αμρειλιος (Αμβριλιος, Αμριλις), Αμρισαμσου und („nicht ganz sicher") Αμραλλας. LITTMANN vermag ihm darin nicht recht zu folgen, erklärt aber seinerseits (S. 100, 8ff.): „. . . . das Verbindungsalif wird in den arabischen Dialekten . . . mehrfach[1] mit *a* gesprochen, wo die klassische Sprache *i* hat, und man braucht bei Αμορκεσος nicht das Aramäische heranzuziehen, wie sich aus folgenden Tatsachen ergibt. Der Vorschlagsvokal des Imper. I ist im Ḥiǧâz vielfach *a*; vgl. SNOUCK HURGRONJE, *Mekkanische Sprichwörter*, S. 38 und *ZA* XXI, S. 57/58. Die Tigrē-Stämme, die ihr

[1] S. 99, 22 hat er dafür „vielfach". Der kurze Artikel macht durchaus den Eindruck der Überhastung, schon in rein äußerer Hinsicht. S. 100, 7 steht „Bilinguis" statt „Trilinguis". Die Sätze S 99, 18—22 und S. 100. 18—20 zeigen ein bedenkliches Deutsch. Merkwürdig klingen die Aussagen: „Ein anderes ist es, ob die Araber in der lebenden Sprache ihren Schriftgelehrten diese Autorität zugestanden haben" (S. 99, 17f.), und „andere arabische Dialekte kümmerten sich nicht um diese Vorschrift [der Schule] und hatten die Form *Amru'ulqais* bezw. *Amra'alqais*" (S. 100, 32—34). Als ob es zur Zeit des Imra'alqais, um die es sich doch handelt, schon Sprachgelehrte in Arabien gegeben und als ob altarabische Stämme sich beim Sprechen um Schulvorschriften gekümmert hätten!

Arabisch von den Ḥiǧâz- und Tihâma-Stämmen entlehnen, sprechen *'Abrāhîm* für *'Ibrāhîm* und *'ablîš* „Teufel" für *'iblîs*. Darauf, daß in Spanien das arab. *ibn* häufig durch *aben* wiedergegeben wird, sei nicht viel Gewicht gelegt. Von mehr Bedeutung ist es schon, daß in Inner-Afrika für die V. und VI. Form des Verbums statt *ta-* auch *al-* gesagt wird, wie mir J.-J. HESS nach LETHEM, *Colloquial Arabic*, London 1920, S. 135, mitteilt; man würde eher *il-* erwarten. Andere Parallelen zu diesem Wechsel sind die gelegentlichen Übergänge *'i-* > *'a-* und *'u-* > *'a-* in den neuarabischen Dialekten Syriens, die allerdings durch das ع begünstigt sind".

Was — um sie zuerst zu erledigen — diese auf das Vulgärarabische bezüglichen Sätze LITTMANN's anlangt, so kann ich nur meiner Verwunderung Ausdruck geben, daß er sie so hat niederschreiben können.

Zunächst ist nämlich gar nicht zu verstehen, warum er, wenn er uns Belege für *a* beim Verbindungs-Alif nennen wollte, Wörter wie *'Abrāhîm* (für إِبْراهيم), *'ablîš* (für إِبْليس) und gar solche, die mit *'i-* oder *'u-* beginnen, anführt, denn von einem Verbindungs-Alif kann doch bei diesen in keiner Weise die Rede sein. Wollte er sie aber anführen, dann hätte er „die gelegentlichen Übergänge *'i-* > *'a-* und *'u-* > *'a-*" nicht auf die Dialekte Syriens beschränken sollen, denn sie gehen durch einen großen, ja sogar wohl den größten Teil des Neuarabischen hindurch. Vgl. im Nedschdischen *'and* (für عِنْدَ[1]), *'arâgi* (für عِراقيّ), *'amr* (für عُمْر[2]), *'agâb* (für عُقاب) usw., SOCIN, *Diwan aus Centralarabien*, III, § 175; im Ḍofārischen *'and*, *'ayûn* (für عُيون), *'amân* (für عُمان), RHODOKANAKIS, l. c., II, § 14; im 'Irāqischen *'arâg* (für عِراق), *'agâl* (für عِقال), *'anân* (für عِنان), *'aneb* (für عِنَب), *'arîs* (für عُرْس), MEISSNER, l. c., § 3, WEISSBACH, *ZDMG* LVIII, 934; im Kairinischen

[1] Freilich existierte auch schon in der Luġa عَنْدَ (und außerdem auch عُنْدَ?) neben عِنْدَ. Siehe LANE, sub عِنْدٌ, und die dort zitierte Literatur, ferner *L'A.* IV, ٣٠٣, 7, Ibn Ya'îš I, ٣١٤, 16, der nur عَنْدَ und عِنْدَ kennt (وفى عند لُغَتان عَنْدَ وعِنْدَ بفتح العين وكسرها) u a. Das im Neuarabischen weitverbreitete *'and* geht sicher mindestens zum Teil direkt auf dieses alte عَنْدَ zurück. Vgl. noch unten S. 371 und 373f.

[2] Beachte aber wieder schon im Altarabischen عَمْر neben عُمُر (z. B. LANE, s. v.).

'and, *'afrît* (für عِفْرِيت), *'aṣfûr* (für عُصْفُور)[1], SPIRO, *Arab.-Engl. Vocabulary*, s. vv., WILLMORE, *The Spoken Arabic of Egypt*, 393; im Tlemsenischen *'and* und *'afrît*, MARÇAIS, *Le dialecte arabe parlé à Tlemcen*, 44; im Marokkanischen *'and*, *'arqûb* (für عُرْقُوب), *'afrît*, *'amri* (neben *'ŏmri*, für عُمْرِي), auch *'ambûb* (für أُنْبُوب) usw., MARÇAIS, *Textes arabes de Tanger*, Glossar s. vv., meine *Marokk. Sprichwörter*, Nr. 55. 61. 64, usw. usw. Auch hätte er dann betreffs der Formen *'Abrâhîm* und *'ablîs* nicht auf das Tigrē zu rekurrieren brauchen, denn **ⲁⲡⲣⲁϩⲏⲙ** erscheint schon auf dem koptischen Papyrus Nr. 1355 der Papyrus Erzherzog Rainer (KARABACEK, *Mitteilgg. aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer*, V, 61, ob.), und *'ablîs* sagen auch die heutigen Ägypter (SPIRO, l. c., sub ابليس).

Sodann aber sind die drei wirklich zutreffenden Belege für *a* bei altem Verbindungs-Alif in den arabischen Vulgärdialekten, die LITTMANN namhaft macht, doch gar zu dürftig, besonders da er auf den zweiten davon, das spanische *aben* (für اِبْن), „nicht viel Gewicht legt" (warum eigentlich nicht, verschweigt er) und der dritte aus Innerafrika stammt. Dieses *a* begegnet nämlich tatsächlich im Vulgärarabischen nicht nur „mehrfach", sondern, wenn auch nicht gerade „vielfach", so doch häufig genug. Vgl. noch[2]: für das Spanisch-Arabische bei Petrus Hispanus: *axaröb* (für اِشْرَبْ) 5, 20, *azráâ* (für اِزْرَعْ) 21, 6. 385, 24, *afráh* (für اِفْرَحْ) 81, 29. 31, 29, *ahfár* (für اِحْفِرْ) 20, 36. 122, 16, *ahbéç* (für اِحْبِسْ) 23, 29. 404, 34, *agfír* (für اِغْفِرْ) 32, 1. 32. 335, 20, *aqtúl* (für اُقْتُلْ) 299, 9, *aâbúd*[3] (für اُعْبُدْ) 79, 13, *andór* (für اُنْظُرْ) 77, 3. 9, *atmenĭ*, *atmanĭ* (für اِتْمَنَّ, تَمَنَّ) 122, 38. 123, 2 usw., *ançaráâ* (für اِنْصَرِعْ) 287, 33, *aâtabár* (für اِعْتَبِرْ) 225, 34, *aztaxár* (für اِسْتَشِرْ) 77, 27, usw. usw. (neben *ehdém* für اِهْدِمْ 75, 24, *eqcéb* für اِكْسِبْ 77, 12, *eqhén* für اُكْهُنْ 79, 5, *ezni* für اِزْنِ 79, 18, *ebnĭ* für اِبْنِ 81, 12, *etguequél* für اِتْوَكَّلْ, تَوَكَّلْ 76, 4, *enfecéd* für اِنْفَسِدْ 80, 25, *eltefét* für اِلْتَفِتْ 77, 7, *eztenquéf* für اِسْتَنْكِفْ 87, 14, usw. usw.[4]) ‖ *atmenéit*, *atmanéit*, *admannéit*,

---

[1] Siehe aber hinsichtlich der فِعْلِيل- und فُعْلُول-Bildungen unten S. 371 ff.

[2] Einige der nachstehend verzeichneten Fälle schon bei BROCKELMANN, *Grundriß*, I, § 82, c ε.

[3] Text, wohl nur versehentlich, *âabúd*.

[4] Die Imperfekte zu diesen Formen lauten *nehdém*, *neqcéb*, *neqhén*, *nezni*, *nebni*, *netguequél*, *nenfecéd*, *neltefét*, *neztenquéf* usw. usw. (s. ll. cc.). BROCKELMANN's Angaben,

admancit (für إِتْمَنَّيْتُ. تَمَنَّيْتُ) 122, 38. 123, 2. 44, 19. 45, 24. 46, 4 usw., *ançaraāt* (für إِنْصَرَعْتُ) 287, 33, *aātabart* (اِعْتَبَرْتُ) 225, 34. *astaxart* (für إِسْتَشَرْتُ) 77, 27. usw. usw. (neben *etguequélt* für تَوَكَّلْتُ. إِنْوَكَّلْتُ 76, 4, *enfecétt* für إِنْفَسَدْتُ 80, 25, *eltefétt* für إِلْتَفَتُّ 77, 7. *estenquéft* für إِسْتَنْكَفْتُ 87, 14, usw. usw.) || *amrat, amarát* (für اِمْرَأَةُ oder wohl richtiger مَرْأَةُ, also stat. constr.; der stat. absol. dazu lautet *mara*, s. 316 b, 39 ff. 45, 10. 19 ff.) 324 a, 25. 45, 8. 21. 28 usw.[1] (daneben aber *ibn* für إِبْن, *ibne* für إِبْنَة 274 b, 21. 24, *ism, içm* — neben *écem* — für إِسْم 323 a, 21 ff. 31, 34. 34, 28. 41, 12 ff. usw., *icnéi* für إِثْنَان 206 a, 20, *al' ycnéy* für الإِثْنَيْن (يوم) 296 a, 19. *icnaāxar, ycnaāxar* für إِثْنَا عَشَرَ 207 a, 20 ff., *inquitaā* für إِنْقِطَاع 141 a, 3. *inciraā* für إِنْصِرَاع 295 b, 34, *iktiléf* für إِخْتِلَاف 152 b, 15. 19. 203 a, 15. 22 u. ö., *itifaq* für إِتِّفَاق 203 b, 30, *içtihquáq, iztiqcáq, izticaq* für إِسْتِحْقَاق 203 a, 26. 39. 4 ff., *istehyé* für إِسْتِحْيَاء 380 a, 14, und so offenbar alle Infinitive der Reflexivstämme[2]); — im Nedschdischen:

Grundriß, I, § 260, B d r_1, h γ und k, daß im Spanisch-Arabischen in den Imperfekt-Präfixen des I. und IV. Stammes *a* ausschließlich herrsche und daß sich in denen der Reflexiv-Stämme nur vereinzelt neben *a* auch *e* finde, sind irrig.

[1] Cfr. im *Glossarium lat.-arab.*, ed. SEYBOLD: إِمْرَأَةٌ „mulier" 323, pu. 418, 3 und 537, 8. und in dem von SCHIAPARELLI herausgegebenen *Vocabulista*: إِمْرِئٌ „vir" 27 a, 5 v. u. 630. ult.; مَرْءٌ „vir" 182 a, ult. 630. ult.; مَرَا „mulier" 182 b, 1. 484, 4; مَرْأَةٌ „mulier" 182 b, 6 v. u. 631, 1.

[2] Cfr. im *Gloss. lat.-arab.*: إِمْتِحَان 1, 4 v. u. 298, 5, إِرْتِيَاح 14, M., إِهْتِبَال 450, 5 v. u. usw., und im *Vocabulista*: إِبْنٌ 390, M., إِبْنَةٌ 4 a, M., 390, 8; إِسْمٌ 16 a, 3 v. u. 492, 6; إِثْنَيْنِ 6 a, 1. 358, M. und die zahlreichen إِنْفِعَال, إِفْتِعَال, إِسْتِفْعَال- und إِفْعِلَال-Formen sub ا, usw.

Im Diwan des Ibn Quzmān erscheinen für إِبْن — das uns ja hier im Hinblick auf das bekannte, auch von LITTMANN angeführte andalusische *aben, aven* (s. SEYBOLD *Enzyklopädie des Islām*, I, 73) besonders interessiert — folgende Formen: vereinzelt ابنُ , ابْنُ (natürlich = *ibnu*; fol. ٤r, 11. 13); außerordentlich häufig ابْن (wohl als *ibn, ibnu, ibni, ibna* oder, nach voraufgehendem Vokal, als *bn, bnu, bni, bna* zu denken; fol. ٦v, 1. ١٤r, 1. ult. ١٧r, 14. ١٨v, 16. ٢١r, 9. ٢٥r, 9. ٢٨v, 5 v. u. usw.); nicht selten آبْن oder آبن (offenbar = *bn, bnu* usw., natürlich nach voraufgehendem Vokale; f. ١١r, 3. ٢١r, 5. 9. ٣٦v, 1. 11 usw.); nur vereinzelt بْنُ oder بن (= *bnu*, nach voraufgehendem Vokal; f. ٣٠v, 4. ٣٤r, 8. ult.) und ابنَ oder بْنَ (= *bna*, gleichfalls nach voraufgehendem Vokale; f. ٣٦v, 7. 11); wieder häufig ابَن, ابَنْ (= *ben*, vor einfacher Konsonanz, und zwar, wie es scheint, ebensowohl nach voraufgehendem Vokal wie nach

antesib (für اِنْتَسَبْ), SOCIN, l. c., Nr. 66, 39 (neben sonst im Perfekt-Präfix der Reflexivstämme regelmäßig erscheinendem *i*; vgl. III, § 129, n) und *ạbar‿rešīd* (fur اِبْن رَشِيد), ibid. Nr. 24, Einl., 1 (daneben aber — immer je nach der Beschaffenheit der voraufgehenden Vokale —: *[hu-]bur‿rešīd* ibid. 2, *ober‿rešīd* ibid. 3 und *eber‿rešīd* Nr. 43, Einl.; اِبْن erscheint hier sonst noch als *íbin, íbĭn, ibín, ebén, bin, bṇn* und *be*; s. III, § 85, f.)[1]; — im Mekkanischen — außer den von LITTMANN genannten Imperativen des Grundstamms, die aber auch noch häufig mit anlautendem *u* bezw. *i* gebildet werden[2]: *atfaḍḍal* (für تَفَضَّلْ),

voraufgehendem Konsonanten; f. ١١ r, ult. ١٥ v, 6 v. u. ١٩ r, 15. ٢٨ r. ult. ٢٨ v, pu. ٢٩ r, pu. ٣١ r. 13. ٣٨ v, 8 v. u. usw.); ziemlich häufig auch آبَنْ (in derselben Anwendung wie اَبَنْ; f. ٢١ v, 9. ٢٤ r, 7. ٢٤ v, 12. ٣٤ r, 9 v. u. ٣٦ v, 3. 5. ٥٢ v. 11 usw.; beachte يَآبَنْ fur klass. يا آبْن f. ٢٤ r, 3 v. u. u. ö., neben يَابْن ,يَابَن ,يَابَنْ f. ٤ r, 7 v. u. ١٠ v, 11. ١٣ v, 13. ٢٦ v. 4 v. u. usw.) und dafür auch بّن oder بّنْ (f. ١٥ v, 6 v. u. ٢٢ r, 3 v. u. ٢٨ v, 4 v. u.); wieder ziemlich oft ابن (teils als اُبْن und teils als آبَنْ ,ابَنْ zu denken; f. ١٠ r, pu. ١٦ v, 11. ١٧ v, ult. ٢١ r, ult. ٢٦ v, 13. 16 bis. ٣١ r. 13. ٣٢ r, 13. ٣٥ r, 11 usw.); und endlich nur ziemlich selten أَبَنْ ,أَبن ,أَبَنْ (= *aben, aven*; f. ١٣ v, 1. ٢٩ v, 14. ٩٠ r, 1). Diese mannigfaltigen Spielarten sehen auf den ersten Blick sehr bunt aus, sie gehen aber, wie sich bei näherer Prüfung rasch zeigt, auf nur zwei zurück: auf *ibn* (*ibnu, ibni, ibna*) und auf *aben*, für die nach voraufgehendem Vokale *bn* (*bnu* usw.) bezw. *ben* eintreten können. — SEYBOLD's Angabe (l. c.), daß *ibn* im Spanisch-Arabischen nur selten vorgekommen sei, ist offenbar sehr schlecht begründet. M. E. kann man höchstens die Behauptung wagen, daß die Form *aben* bei den Mozarabern, d. h. den spanischen Christen und Juden, vorgeherrscht habe. Der gewöhnliche spanisch-arabische Vulgarausdruck für das Appellativ „Sohn" dürfte übrigens *weled* o. ä. gewesen sein; s. Petrus Hisp. 274b, 20. 31, 27. 32, 5 usw. und *Vocabulista* 215b und 390. (Im heutigen Rabater Dialekte des Marokkanischen kommt ابن, *bṇ* ausgesprochen, nur noch in Eigennamen und in der Verbindung *bṇ ʿammı* „mein Verwandter" vor. Sonst heißt in Rabat „Sohn" durchweg *wüld*, „mein Vetter" *wüld ʿammi* usw. Ähnlich in andern arabischen Mundarten Marokkos.)

1 J.-J. HESS schreibt mir: „Ich habe von einem Gaḥṭânī aus der Gegend von Bîšeh und von Beduinen an der ägyptisch-palästinischen Grenze *abn* statt *ibn* gehört. Der Gaḥṭânī sprach immer so. Ob die genannten Beduinen immer so sprechen, weiß ich nicht, ich halte es aber für wahrscheinlich".

2 SNOUCK HURGRONJE, *Mekkan. Sprichwörter u. Redensarten*, Nr. 25, im Anschluß an die Form اَكْذِبْ (fur اِكْذِبْ): „Der Imperativ wird zwar in Mekkah auch nach den von SPITTA, *Grammatik*, S. 208—209 angegebenen Regeln gebildet, sehr gewöhnlich ist aber *a* als Vorschlagsvokal: *askut, aḫ̣ur, adhrab, amšī* (aber haufiger: *imšī*), *atluch, asmaʿ, aǧrī* (aber haufiger: *iǧrī*), *aqtur ..., aḥ̣ā ..., aqʿud* (aber ebenfalls: *uqʿud*), *achlaṣ ..., aḍḥī* usw. sind die gebrauchlichsten Formen". Vgl. noch *andur* (*undur*) Nr. 5. Abs. 2, اِحْبِلِى Nr. 9, اُقْتُلْنِى Nr. 33, *ihriǧ* (*ahriǧ*) S. 69, Anm. 1 und *asqīnī* S. 110, 1.

SNOUCK HURGRONJE, l. c., Nr. 25, *atwakkal* (für تَوَكَّلْ), ibid. S. 18, M. und Anm. 2 usw. (daneben aber auch noch *tafa``al* und *tafā`al*[1]; — beachte im Mekkanischen noch, mit *i* bei altem Verbindungs-Alif: *ism* ibid. S. 12, 4 und Anm. 1; *itnēn* für اِثْنَانِ S. 69, 2; *inqalab* für اِنْقَلَبَ Nr. 16; *iḫtārt* für اِخْتَارَتْ Nr. 32; *išterētahā* für اِشْتَرَيْتُهَا Nr. 37; *iṣṭilāḥīya* S. 15, M. und *illī* für اَلَّذِى Nr. 8 11. 15. 54 und S. 75, Anm. 2[2]); — im Ḍofārischen: *áǵfir* (fur اِغْفِرْ; ganz vereinzelt), RHODOKANAKIS, l. c., II, 168, Anm. 4 und *atkéllim* (für تَكَلَّمَ, اِتْكَلَّمَ; gleichfalls ganz vereinzelt und außerdem unsicher), ibid. § 68, a; — im Baġdādischen: *asmaʿī* (fur اِسْمَعِى), MASSIGNON, *Sur le dialecte arabe de Bagdad* (*Extr. du Bulletin de l'Institut franç. d'archéol. orient.*, t. XI), 18, M.; — im Palästinischen: *amràtī* (für اِمْرَأَتِى oder wohl richtiger مَرْأَتِى), LITTMANN, *Neuarab. Volkspoesie*, S. 28, Vers 16 (also dichterische Form; die entsprechende Prosaform des Dialekts lautet *martī* oder *maratī*, ibid. S. 27, Z. 5 v. u. 30, Z. 3 ff. 31, Z. 3 und 54, Z. 9; — beachte auch hier den alten *i*-Vorschlag in *ibn*, *ibin*, *ism*, *isim*, *ⁱtfā``al*, *ⁱtfā`al*, *infā`al*, *ifta`al*, *istáf``al* usw.; LITTMANN, l. c., 2. 9 usw., BAUER, l. c., § 36 ff., LÖHR, l. c., Wörterverzeichnis, usw.); — im Ägyptischen: *aʿmil* (für اِعْمَلْ, neben dem gewöhnlicheren *iʿmil*, wie *yaʿmil* neben dem gewöhnlicheren *yiʿmil* usw., VOLLERS-BURKITT, *The Modern Egyptian Dialect of Arabic*, S. 40. 39); — im Tripolitanischen: die Imperative I *ákrah* (für اِكْرَهْ), *árʿaš* (für اِرْعَشْ), *aḥḍur*, *áḥḍàr* (fur اُحْضُرْ), *áʿmel* (für اِعْمَلْ), *ắǵfel* (für اُغْفُلْ), *ắgṭàʿ* (für اِقْطَعْ), *áḥlef* (für اِحْلِفْ), *álḥàg* (für اِلْحَقْ) usw. usw., STUMME, *Märchen u. Gedichte aus der Stadt Tripolis in Nordafrika*, S. 231 ff.; — im Tunisischen: gleichfalls die Imperative I *aḥraṯ* (für اُحْرُثْ, اِحْرِثْ), *akrah* (fur اِكْرَهْ), *árḍaʿ* (fur اِرْضَعْ), *ắḫṭàf* (für اِخْطَفْ), *ắqṭàʿ* (für اِقْطَعْ), *ắḍfàr* (für اِضْفِرْ), *áʿref* (für اِعْرِفْ), *aʿmel* (für اِعْمَلْ), *áḥkum* (fur اُحْكُمْ), *árǧem* (für اُرْجُمْ) usw. usw., STUMME, *Gramm. d. tunis. Arabisch*, § 11.

[1] SNOUCK HURGRONJE, l. c., Nr. 25: „Die V. und VI. Stämme des Verbums werden (vgl. SPITTA, S. 197) durch Vorsatz von *at* (*et*; imperf. *jit*) oder *ta* (*te*) von den II. und III. gebildet“.

[2] Der einfache Artikel lautet gewöhnlich *el* usw.; s. S. 13, ob., 18, M., 19 mehrfach usw.

Beweisen aber diese *a* die Existenz eines altarabischen *a*-Vorschlags? Auch nicht im mindesten! Sprachen pflegen sich, wie alles historisch gewordene, zu ändern. Triebe, die in ihnen wirksam waren, Lautverhaltnisse, die in ihnen herrschten, verschwinden und machen andern Platz (vgl., um nur an zwei allgemein anerkannte Beispiele zu erinnern, die urgermanische und die westgermanische oder hochdeutsche Lautverschiebung, BRUGMANN, *Kurze vergl. Gramm. d. indogerm. Sprachen,* 188. 192, BEHAGHEL, *Die deutsche Sprache*, 3. Aufl., 5. 19, usw.); Formen und Konstruktionen sterben in Massen ab, und Hunderte, ja Tausende neuer drangen sich ans Licht. Deshalb schreibt man „historische" Grammatiken. Deshalb unterscheidet man zwischen Alt-, Mittel- und Neuhochdeutsch, zwischen Alt-, Mittel- und Neuniederdeutsch, zwischen Alt-, Mittel- und Neuenglisch, zwischen Alt-, Mittel- und Neuindisch usw., und deshalb sollte man auch streng zwischen Alt-, Mittel- und Neuarabisch unterscheiden, und zwar nicht nur theoretisch, sondern auch in praxi! LITTMANN hat, indem er vereinzelte Bildungen des Vulgärarabischen ohne weiteres in die Zeit des Imra'alqais projizierte, die doch ca. 1400 Jahre(!) zurückliegt, und dann als „noch heute" (S. 99, 22) gesprochen hinstellte, gegen diese Forderung gefehlt und sich damit eines befremdlichen methodischen Fehlers schuldig gemacht[1].

Mittel- oder neuarabische Formen, die von den entsprechenden der Luġa abweichen, hat man nur dann das Recht als Abkömmlinge alter Dialektismen hinzustellen, wenn sich diese Dialektismen positiv belegen lassen. Ein Fall dieser Art liegt z. B. in dem oben (S. 366) erörterten *ʿand* vor. Einen andern bilden die im jüngern Arabisch weit verbreiteten *faʿlūl-* und *faʿlīl*-Bildungen. Sībawaih kennt kein

---

1 Ein jetzt nicht mehr unter den Lebenden weilender hervorragender Leipziger Indogermanist, der von der Semitistik ausgegangen war und sie nie ganz aus den Augen verloren hatte (also nicht BRUGMANN), hat vor etwa 14 Jahren mir gegenüber einmal in einem zornigen Augenblicke die Äußerung getan: „Es ist geradezu zum Erbarmen, wie rückständig die semitische Sprachwissenschaft noch ist!" Derartige Urteile, die uns verraten, wie die Vertreter vorgeschrittenerer Wissenschaften über uns Semitisten denken (wie sagt doch ROBERT BURNS so treffend?

"O wad some Pow'r the giftie gie us
To see oursels as others see us!"),

sollten uns veranlassen, jeden Satz, den wir drucken lassen wollen, dreimal zu überlegen, ehe wir ihn zu Papier bringen.

فَعْلُول und kein فَعْلِيل, sondern nur ein فُعْلُول und ein فِعْلِيل: II, ٣٥٨, 22. ٣٦٥, 17. ٣٦٧, 19. ٤٣٧, 2. 6. 13. 16f. ٤٤٣, 1. — ٣٥٥, 14f. (hier: وليس فى الكلام فَعْلِيل). ٣٦٥, 17. ٣٦٨, 15 und ٤٣٧, 4. Das gleiche gilt von Ṯaʿlab: *Kitāb al-Faṣīḥ*, ed. BARTH, ٢٨, 7ff. ٣٣. 9f. (hier: وكُلّ اسم على فعْلول فهو مضموم الاوّل); von al-Azharī: s. *L'A.* XII, ٦٨, 5 v. u. = *T'A.* VI, ٤٠٧, 17 v. u. (وقال الأزهرىّ: كُلّ ما جاء على فعلول فهو مضموم الاوّل . . . . . الّا حرفًا جاء نادرًا وهو بنو صَعْفوق لِخَوَل باليَمامة وبعضُهم يقول صُعْفوق بالضمّ); von den Verfassern des *Ṣiḥāḥ*, des *Qāmūs* und des *T'A.*, sub صعفق; von al-Ḥarīrī: *Durrat al-ġauwāṣ*, ١٠١, unt. ١٠٣, 8ff., u. a. Beachte aber Ḫafāǧī, *Šarḥ Durrat al-ġauwāṣ*, ١٤٥, M.: هذا ممّا تَبِعَ فيه الجوهرىَّ وليس بصحيح عندهم. قال فى شرح الفصيح: «ليس لنا فعلول بالفتح الّا صعفوق قوم باليمامة وزرنوق[1] وهو ما يُبْنَى على البئر وبرشوم[2] لنَخْلة وصندوق فى لغة وحُكِىَ ضَمُّه ايضًا». وزِيدَ قربوس السَّرْج بسكون الراء فإنّه لغة فيه لا ضرورة كما قيل وعصفور فى لغة حكاها ابن رَشيق والمشهور فيه الضمّ وسحنون عَلَم مشهور وان احتَمَلَ فُعْلول الّا أنّ الاوّل اختاره فى القاموس[3] . . . . وأمّا خرنوب فالفصيح فيه الضمّ او التشديد مع حذف النون وإنّما يَفْتحه العامّة. وقول ابن الحاجب فى الشافية[4] «لِنُدور فَعْلول» نُوقِشَ فيه; *L'A.* XII, ٦٨, 3 v. u. (= *T'A.* VI, ٤٠٧, 18): قال ابن بَرّىّ: «رأيتُ بخطّ أبى سَهْل الهَرَوىّ على حاشية كتاب جاء على فَعْلول: صَعْفوق وصَعْقول لضَرْب من الكَمْأة وبَعْكوكة الوادى لجانبه». قال ابن بَرّىّ: «امّا بعكوكة الوادى وبعكوكة الشرّ فذكرها السيرافىّ وغيره بالضمّ لا غيرُ أعْنى بضمّ الباء. وأمّا الصعقول لضرب من الكمأة فليس بمعروف . . . وأظنّه نَبَطيًّا او أعْجميًّا»; *T'A.* VI, ٤٠٧, 15: وقال شيخنا . . . . : «وأمّا برغوث الّذى حكى فيه الخَلِيلُ التثليثَ فى الكتاب الّذى ألّفه فيه فلا يَثْبت ولا يُلتفت اليه. وانّما عصفور الّذى حكى فيه الفتحَ الشِّهابُ القَسْطَلّانىُّ عن ابن رَشيق فهو ايضًا غير ثابت ولا مُوافَق عليه والله اعلم»; ferner die — freilich nur von einem einzigen „Leser" vertretene — Koran-Variante الأَنْجيل[5] st.

---

[1] Text schlecht وزنوق. Vgl. BRÄUNLICH, oben S. 288, Anm. 2.

[2] Text schlecht وبرشوم.

[3] Wo im *Qāmūs*? Der *T'A.* hat den Namen in seinen Nachträgen zu سحن].

[4] Ed. Konstantinopel 1302, S. ٣: وسَحنون اِن صحّ الفتحُ ففَعْلُون كحَمْدُون لا فَعْلُول وهو مختصّ بالعَلَم لندور فَعْلول وهو صعفوق وخرنوب ضعيف.

[5] NÖLDEKE schreibt *Neue Beiträge z. semit. Sprachwissenschaft*, 47, ob.: „أَنْجِيل . . . oder, nach der allein als elegant angesehenen Weise mehr arabisiert, إِنْجِيل »Evangelium« möchte ich lieber aus ወንጌል als aus ܐܘܢܓܠܝܘܢ erklären". Diese Her-

الإنجيل *Kaššāf* und Baiḍāwī zu Sure 3, 2, *L'A.* XIV, ١٧١, 18, *Qāmūs* s. نجل, *T'A.* VIII, ١٢٨, M. u. a.[1] — An weiteren Fällen dieser Art fehlt es nicht. Aber ein *a* beim Verbindungs-Alif läßt sich, wie wir gesehen haben, nirgends in der klassischen Sprache nachweisen.

Kann man jüngere von der Luġa abweichende Formen nicht positiv mit alten Dialektismen belegen, dann steht, um sie als schon altarabisch zu erhärten, nur noch ein Weg offen: der Nachweis, daß ihre Entstehung auf den Stufen des Mittel- und Neuarabischen undenkbar ist. So hätte man das schon zweimal angezogene *'and*, wäre es nicht direkt als ein alter Dialektismus belegbar (s. S. 366, Anm. 1), als einen solchen indirekt durch die Tatsache nachweisen können,

---

leitung halte ich für richtig, aber die von ihm allem Anschein nach angenommene Entwicklungsreihe: äth. *wangēl* > arab. *'anǧīl* > arab. *'inǧīl* wird zu ersetzen sein durch: äth. *wangēl* > arab. **winǧīl* > arab. *'inǧīl* > arab. *'anǧīl*, denn *wangēl* konnte nicht direkt zu *'anǧīl* werden, während sich **winǧīl* leicht zu *'inǧīl* entwickeln konnte und dieses zu *'anǧīl.* (Vgl. zu dem Übergang von *wi* > *'i* und von *wu* > *'u* BROCKELMANN, *Grundriß*. I, § 93, ferner Sīb. II, ٣٤١. 2, *Mufaṣṣal* § ٦٨٣, HOWELL § 683, HAFFNER, *Texte z. arab. Lexikographie*, ٥٦ ff., *L'A.* XVII, ٣٦٠, 4. ٤٦٠, 3 v. u., SPRENGER, *Moḥammad*, I, 287, 7 u. a.)

[1] NÖLDEKE äußert sich *Beiträge z. semit. Sprachwissenschaft*, 12. ob.: „So haben gewiß viele alte Araber und viele alte Dichter statt der von den Gelehrten allein gebilligten Formen فُعْلول, فِعْليل die ursprünglicheren فَعْلول, فَعْليل gebraucht, die noch heutzutage viel vorkommen", und LITTMANN, wohl von dieser Stelle beeinflußt, erklärt *Zeitschr. f. Semit.*, l. c., 99, 9: „Freilich haben diese Meister [„die arabischen Schulmeister"] auch stets *fi'līl* und *fu'lūl* vorgeschrieben, während doch in vielen arabischen Dialekten diese Formen mit *a* in der ersten Silbe gesprochen werden". Meine Darlegungen oben im Text beweisen, daß sie für „die Gelehrten" bezw. „die arabischen Schulmeister" „die meisten Gelehrten" bezw. „die meisten arabischen Schulmeister" hätten schreiben sollen. Sodann muß ich — angesichts der Tatsache, daß die hervorragendsten einheimischen Kenner der 'Arabīya immer wieder erklären: كُلّ ما جاء على فعلول فهو مضموم الاوّل, ليس فى الكلام فَعْليل u. ä., und daß selbst Fremdwörter wie εὐαγγέλιον und διάβολος in den Formen إِنجيل und إِبْليس in die Luġa übergegangen sind — NÖLDEKE's Annahme, viele alte Araber und viele alte Dichter hätten die Formen فَعْلول und فَعْليل gebraucht, für mehr als gewagt halten. Endlich stellt LITTMANN's Satz wieder einen methodischen Fehler dar. Daß man heute in vielen Dialekten *fa'lūl* und *fa'līl* spricht, beweist nämlich wieder an sich noch keineswegs, daß diese Aussprache schon im Altertum irgendwo existiert hat. So haben sich die das Schibbolet des Maghribinischen bildenden, von Alexandrien bis an den Atlantischen Ozean herrschenden Formen نفعل „ich tue", نفعلوا „wir tun" und ebenso das weitverbreitete *ellī*, *illī* für الّذى allem Anschein nach erst im Mittelarabischen entwickelt. Ich führe unter vielen hier zur Verfügung stehenden Beispielen gerade diese zwei an, weil NÖLDEKE sie ebenso zu beurteilen scheint wie ich (*Beiträge z. semit. Sprachw.*, 13).

daß es auch im heutigen Tunisischen und Kairinischen erscheint (STUMME, *Gramm. d. tunis. Arabisch*, § 165; — WILLMORE, l. c., § 242, VOLLERS-BURKITT, l. c., § 60, 13 usw.). Da nämlich in diesen zwei Mundarten altes *ʿi* zu *ʿĕ* bezw. *ʿe* o. ä. geworden ist (STUMME, *Tunis. Märchen u. Gedichte*, I, XXIX, ob.; — WILLMORE § 5, VOLLERS-BURKITT § 4, II, 1 usw.), so kann sich ihr *ʿand* nicht aus عِنْدَ entwickelt haben, muß vielmehr auf ein altes dialektisches عَنْدَ zurückgehen. Der erwähnte Nachweis ist natürlich nicht immer leicht zu führen. Er **muß** aber beim Fehlen positiver Zeugnisse geführt werden, sollen nicht alle Behauptungen von „noch heute" fortlebenden alten Dialektismen völlig in der Luft schweben.

Läßt sich nun dieser Nachweis für die von mir aufgezählten Fälle von *a* bei ehemaligem Verbindungs-Alif führen? Nein, wohl aber der des Gegenteils — daß sie sich nämlich alle als jüngere Formen begreifen lassen.

Das anlautende *a* der andalusischen Imperative *axaròb*, *ahfár*, *azraá*, *atmaní*, *ançaraá*, *aztaxar* usw. wie auch der Perfekte *atmanéit*, *ançaraát*, *aztaxart* usw. stammt, wie schon der kluge Pater PEDRO DE ALCALÁ erkannt hat (s. SS. 20f. und 19 seines Werks) aus dem Präfix des Imperfekts. Es entsprechen sich hier nämlich mit größter Regelmäßigkeit die Formen *naxaròb* „ich trinke": *axaròb* „trinke!", *nahfar* „ich grabe": *ahfár* „grabe!", *nazráa* „ich säe": *azraá* „säe!" usw. und *natmaní* „ich begehre": *atmaní* „begehre!": *atmanéit* „ich begehrte", *nançaraa* „ich ringe": *ançaráa* „ringe!": *ançaraát* „ich rang", *naztaxar* „ich bitte um Rat": *aztaxár* „bitte um Rat!": *aztaxart* „ich bat um Rat" usw. (neben *nehdém* „ich zerstöre": *ehdém* „zerstöre!", *neqcéb* „ich erwerbe": *eqcéb* „erwirb!", *nebni* „ich baue": *ebnì* „baue!", *netguequél* „ich amtiere als Advokat": *etguequél* „amtiere als Advokat!": *etguequélt* „ich amtierte als Advokat", *neltefét* „ich blicke um mich": *eltefét* „blicke um dich!": *eltefétt* „ich blickte um mich" usw.). Siehe die oben S. 367 f. mitgeteilten Belege!

Das gleiche gilt vom *a* (*ă*, *a*) der tripolitanischen und der tunisischen Imperative I. Vgl. *yarʿaš* „er zittert": *arʿaš* „zittre!", *yaḥdur*, *yaḥḍăr* „er ist zugegen": *aḥdur*, *aḥḍăr* „sei zugegen!", *yakrah* „er ekelt sich": *akrah* „ekle dich!", *yăgṭaʿ* „er bricht ab": *ăgṭaʿ* „brich ab!", *yăḥlef*

„er schwört“: *áḥlef* „schwöre!“ usw. (neben *yúdḫul* „er tritt ein“: *údḫul* „tritt ein!“, *yúrbuṭ* „er bindet an“: *úrbuṭ* „binde an!“, *yóšrob* „er trinkt“: *óšrob* „trinke!“, *yóhrob* „er flieht“: *óhrob* „fliehe!“, *yérfaʿ* „er tragt“: *érfaʿ* „trage!“, *yéftaḥ* „er öffnet“: *éftaḥ* „öffne!“ usw.) STUMME, *Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis.* S. 230ff. — *yáḥraṯ* „er pflügt“: *aḥraṯ* „pflüge!“, *yákrah* „er ist überdrüssig“: *ákrah* „sei überdrüssig!“, *yåḥṭåf* „er entreißt“: *åḥṭåf* „entreiße!“, *yåqṭåʿ* „er hackt ab“: *åqṭåʿ* „hacke ab!“ usw. (neben *yúḫruž* „er geht hinaus“: *úḫruž* „gehe hinaus!“, *yúškur* „er lobt“: *úškur* „lobe!“, *yóhrob* „er flieht“: *óhrob* „fliehe!“, *yórʿoš* „er zittert“: *órʿoš* „zittre!“ usw.) STUMME, *Gramm. d. tun. Arabisch,* § 8—11.

Die Analogiewirkungen, denen diese *a* also ihr Dasein verdanken, sind natürlich postklassisch. Das Altarabische kennt sie nicht.

Über unsre *a* des Mekkanischen läßt sich nicht mit derselben Sicherheit urteilen, da eine systematische Darstellung dieses Dialekts noch fehlt. Das *a* des Imperativs I könnte hier auf vokalharmonischen Einflüssen beruhen (die Vokalharmonie spielt ja in den Dialekten des Neuarabischen eine ungleich größere Rolle als in der Luġa; vgl. SCHMIDT u. KAHLE, *Volkserzählungen aus Palästina,* § 5, a: „In weitem Umfang findet eine Harmonisierung der Vokale der einzelnen Wörter statt“ usw.; STUMME, *Märchen u. Ged. aus d. Stadt Tripolis,* § 47: „betreffs der Wahl des Vokals der Präfixsilbe [des Imperfekts] dürfte die Vokalharmonie am meisten das stimmende Moment sein“ usw.; STUMME, *Gramm. d. tun. Arabisch,* § 2, ι: „Vokalharmonie kommt hierbei oft genug ins Spiel“, auch κ und μ, usw. usw.): *iḍrab, ismaʿ, iṣḥā* usw. sind — neben *iḫriǧ, imšī* usw. mit zweifachem *i* und *uskut, uṣbur* usw. mit zweifachem *u* — zu *aḍrab, asmaʿ, aṣḥā* usw. mit zweifachem *a* geworden, und von hier aus ist der *a*-Vorschlag auch in die *i*- und *u*-Imperative eingedrungen, so daß diese auch als *aḫriǧ, amšī, askut, aṣbur* usw. erscheinen. Und das *a* des Perfekt-Präfixes *at* der Stämme V und VI ist vielleicht nichts andres als das vor das *t* getretene *a* des Präfixes *ta.* Auf alle Fälle können die Formen *asmaʿ, amšī, askut, atfaḍḍal, atwakkal* usw. nur als verhältnismäßig jung gelten, da ja die alten Bildungen *ismaʿ, imšī, uskut, tafaḍḍal, tawakkal* usw. neben ihnen noch durchaus lebendig sind

(wie der alte *i*-Vorschlag — und zwar ausschließlich — auch in *ism, itnēn, inqalab* usw. fortlebt; s. oben S. 370). Die alte Sprache Mekkas kennen wir ja auch einigermaßen: aus dem Koran, den Lesarten der mekkanischen „Leser", z. T. aus dem Ḥadīṯ und aus dem Diwan des 'Umar b. Abī Rabī'a. Wie wir gesehen haben, wird darin, wie in der ganzen Luġa, auch nicht die geringste Spur eines *a*-Vorschlags sichtbar.

Noch jünger ist allem Anschein nach das von LITTMANN angezogene innerafrikanische Perfekt-Präfix V und VI *al*. Da dieses aus dem bezüglichen Satze LITTMANN's nicht recht verständlich wird, so lasse ich die wesentlichsten Angaben, die LETHEM's — wohl noch nicht in vielen Händen befindliches — Buch (*Colloquial Arabic. Shuwa Dialect of Bornu, Nigeria and of the Region of Lake Chad. Grammar and Vocabulary, with some Proverbs and Songs*, London 1920) darüber enthält, hier folgen.

"Forms V (*takattab*) and VI (*takâtab*).

Forms V and VI are very common in Shuwa, but with this notable peculiarity that a form in *al-*, i. e., *alkattab, alkâtab*, is equally admissible with the regular form in *ta-*, e. g., *takallam* or *alkallam*, 'he conversed'. The *l* may also be assimilated before a 'sun' letter, e. g., *addâwasô*[1] or *tadâwasô*, 'they fought'.

The clue to this development would appear to be indicated by the fact that in colloquial Arabic in some countries *ta-* often becomes *at-*, while again the *t* of *at-* may be assimilated, *cf.* GREEN, *Practical Arabic Grammar*, Chap. XXI. The change from *at-* to *al-* is merely a further step" (S. 135).

Man erkennt aus diesen Bemerkungen leicht, daß die Entwicklung hier folgende gewesen ist. Das Perfekt-Präfix V und VI *ta* wurde, wie in Mekka, fakultativ zu *at*. Das *t* dieses *at* assimilierte sich zunächst folgenden Dentalen und schließlich, nach Analogie des *l* des Artikels, allen „Sonnen"-Buchstaben, so daß Bildungen wie *addāwasō* „sie fochten miteinander", *allabbad* „er verbarg sich" usw. entstanden. Neben diese hat man dann, wieder nach Analogie der Behandlung

[1] Im Text der Druckfehler *addâwasô*.

des Artikels (*ad-daftar* اَلدَّفْتَر, *al-laban* اَللَّبَن, aber *al-kitāb* اَلْكِتَاب usw.), Formen wie *alkallam* „er sprach“, *albādalnā* „wir tauschten aus“ usw. gestellt.

Wichtig ist hier aber noch, daß man das *a* der Umschrift LETHEM's vielleicht gar nicht überall als ein wirkliches *a* wird in Anspruch nehmen dürfen. Er charakterisiert es nämlich S. 10 folgendermaßen:

"Frequently also short vowels are pronounced with a very indefinite value something like *u* in *putt* or the *e ouvert* of French phonetics.

Consequently . . . . it is convenient to use *a* for the indefinite short vowel sound.

The rule adopted in this book is that where a short vowel sound appears to be definitely *e* as in *pet*, *i* as in *pit*, *o* as in *pot*, or *u* as in *put*, it is so written. In other cases the short *a* is written".[1]

Das *a* des ägypt. Imperativs *áʿmil* und des ḍofār. *áġfir* (Imperf. *yáʿmil* bezw. *yáġfur*) erklärt sich wieder aus dem — durch das folgende ʿ bezw. *ġ* beeinflußten — Imperf.-Präfixe. Siehe VOLLERS-BURKITT, l. c., und RHODOKANAKIS, l. c. und II, § 62, d. Das baġdād. *asmaʿī* wird mekkan. *asmaʿ*, *aḍrab* usw. gleichzustellen sein.

Das singuläre nedschdische *ạntesib* dürfte sich aus **ntesib* (mit silbischem *n*, < إِنْتَسَبَ) entwickelt haben, und das gleichfalls vereinzelte und außerdem dichterische palästinische *amràtī* wie auch der andalusische stat. cstr. *amràt* (mit Sproßsilbe vor dem Sonorlaut *r amaràt*), d. i. *amràt* (*amaràt*), aus *m̥ràtī* bezw. *m̥ràt*. (Vgl. im Ḍofārischen *arjèlhā* < *rjèlhā* < *rajèlhā* „ihr Mann“ und *argebéthā* < *ragabéthā* „ihr Hals“, RHODOKANAKIS, l. c., II, § 16, c.) Man beachte, daß die eigentliche Dialektform des Palästinischen für „Frau“ *mára* ist, mit Suffixen *máratī*, *martī* usw. (s. oben S. 370, M., *Schmidt u. Kahle*, l. c., 44, Abschn. 3 f., LÖHR, *Der vulgärarab. Dialekt von Jerusalem*, 129 a, usw.), und daß im Andalusischen der stat. abs. des Wortes *mara* lautet (s. oben S. 368), daß also dem Worte in beiden Dialekten (wie übrigens auch in den meisten andern) ein Vorschlagvokal von

[1] Unter diesen Umständen erwähne ich nur ganz beiläufig, daß auch das Perfekt-Präfix der VII. Verbalform bei LETHEM ein *a* zeigt: *ankatab* usw. (neben VIII *ktatab* und X *istaktab* usw., S. 136 f.). Möglicherweise ist die Form als *n̥katab* (mit silbischem *n*) oder *ənkatàb*, *ənkətəb* o. a. zu denken?

Haus aus überhaupt fehlt. (In Marokko heißt „Frau“ *mrá, mᵊrá*, „meine Frau“ *mrâti, mrâṭi, mᵊrâti, mᵊrâṭi* oder — und diese Form gilt als beduinisch, wird aber auch vielfach in den Städten der Westküste gebraucht — *mŕti, mŕṭi*. Marokk. *mrâti, mᵊrâti*, paläst. *amrâtı* und andal. *amrâti* d. i. *amrâti* gehören wohl zu altarab. مَرَاة, marokk. *mŕti* und palast. *mártī, márатī* dagegen zu altarab. مَرَّة; s. oben S. 5.) Man beachte auch bei diesen zwei Dialekten das absolute Vorherrschen des alten *i*-Vorschlags (s. oben S. 368 und 370, M.).

Das nedschdische *ạbạn* in ạbar‿rešīd (für ابن رَشيد) ist rein vokalharmonisch. Das andalusische *aben* und das von J.-J. HESS bezeugte beduinische *àbn* (s. oben S. 369, Anm. 1) könnten durch *ab* und *aḫ* analogisch beeinflußt sein, vielleicht durch Vermittlung von Vokativ-Bildungen wie andal. *yāben fulīn* يابن فلان, *yābā fulīn, yāḫā fulīn* — beduin. *yabnī (yabnī), yăbī (yăba), yăḫī* o. ä.: wie neben *yābā* und *yāḫā yā abā* und *yā aḫā* und neben *yăbī* (*yăba*) und *yăḫī ya abī* (*aba*) und *ya aḫī* standen, so stellte man neben *yāben yā aben* und neben *yabnī (yabnī) ya abnī* (*abnī*) o. ä. (s. *yāben* oben S. 368, Anm. 2, يَاخي z. B. Ibn Quzmān fol. ٢٤ r. 9 v. u. — *yăba* und *yaḫī* im Ägyptischen WILLMORE, l. c., § 121, Anm. *a*, im Palästinischen BAUER, l. c., § 74, 2, usw. usw.).

Daß wir *amrâtī* in Spanien und in Palästina und *aben, àbn* in Spanien, bei den Geḥaṭân und an der ägyptisch-palästinischen Grenze antreffen,[1] beweist an sich noch keineswegs, daß diesen Formen altarabische Dialektismen zu Grunde liegen. Die arabischen Stämme sind Jahrhunderte lang dermaßen durcheinander gewürfelt worden, daß bestimmte mundartliche Bildungen eines und desselben Clans, und zwar bereits auch solche, die aus nachklassischer Zeit stammen, nach den verschiedensten Gegenden der arabischen Welt gelangen konnten. (Vgl. über die Schicksale der arabischen Stämme Ibn Ḫaldūn, *ʿIbar*, II, ٢٣٦ ff. u. a. Siehe auch NÖLDEKE, *Beiträge z. semit. Sprachw.*, 13.) Außerdem aber sind „in jüngeren Zeiten sehr oft irgendwelche Sprachgenossenschaften ohne jede Verkehrsberührung

[1] Ich stelle hier andal. *aben* und beduin. *àbn* nebeneinander, obschon sie eigentlich wohl verschiedener Art sind. *Aben*, für das, so viel ich sehe, nie *abn* erscheint, dürfte sich nämlich, wie soeben dargelegt, aus بَنْ entwickelt haben, *àbn* dagegen aus اِبْن.

in lautlichen, formalen, semasiologischen, syntaktischen Änderungen genau denselben Weg gegangen" (BRUGMANN, *Kurze vergl. Gramm. d. indog. Sprachen*, § 11).

Schließlich weise ich noch darauf hin, daß alle diese *a*. wie sämtliche Vokale des Mittel- und Neuarabischen bei altem Verbindungs-Alif, nur unter Vorbehalt mit den *i*- und *u*-Vorschlägen der Luġa verglichen werden durfen. Letztere waren ja unfest. Erstere sind aber — mit unwesentlichen Ausnahmen — fest geworden und haben auf diese Weise eine Entwicklung nehmen können, die für ihre altarabischen Vorgänger ausgeschlossen war.

Und wie steht es mit den Namensformen Αμρειλιος (Αμβριλιος, Αμριλις[1], sämtlich dem Bereiche der alten Nabatene oder doch ihrer

[1] LITTMANN belegt S. 99. unten diese von NÖLDEKE ins Treffen geführten Formen mit einigen weiteren Stellen und fügt außerdem die Schreibweise Αμριλιος hinzu. Er hätte auch noch auf die allerdings ziemlich späte (um 500 n. Chr.) Variante Αμρελις (EWING, *Pal. Expl. Fund, Quarterly Statem*, 1895, S. 52, Nr. 30 = D. et M., *Mission*, S. 299 [701] = BR. u. D. III, S. 349, M) hinweisen und zu den andern Formen noch folgende Belege bzw. Literatur-Nachweise namhaft machen können: zu Αμβριλιος D. et M., *Mission*, S. 276 [678], oben = D. et M., *Voyage*, S. 186, Nr. 61 a, zu Αμριλιος D. et M., *Voyage*, S. 173, Nr. 37, und zu Αμρειλιος BR. u. D. II, S. 255, Nr. 8 = III, S. 328, M. (Lies bei NÖLDEKE, S. 96, 11, 39 statt 93.)

Ich bediene mich hier folgender Literatur-Abkürzungen, die vielleicht nicht für jeden ohne weiteres verständlich sind:

BR. u. D. = BRUNNOW und VON DOMASZEWSKI, *Die Provincia Arabia*.

CIG = *Corpus Inscriptionum Graecarum*.

CIS = *Corpus Inscriptionum Semiticarum*.

D. et M., *Mission* = DUSSAUD et MACLER, *Mission dans les régions désertiques de la Syrie Moyenne*.

D. et M., *Voyage* = DUSSAUD et MACLER, *Voyage archéologique au Safâ et dans le Djebel ed-Drûz*.

J. et S. = JAUSSEN et SAVIGNAC, *Mission archéologique en Arabie*.

LITTM., *Nab. Inscr.* = *Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904—1905 and 1909* Division IV: *Semitic Inscriptions*. By ENNO LITTMANN. Section A.: *Nabataean Inscriptions from the Southern Haurân*.

LITTM., *Sem. Inscr.* = Part IV of the *Publications of an American Archaeological Expedition to Syria in 1899—1900. Semitic Inscriptions*. By ENNO LITTMANN.

LITTM., *Thamud. Inschr.* = LITTMANN, *Zur Entzifferung der thamudenischen Inschriften*.

NÖLD., *El* = NÖLDEKE, *Ueber den Gottesnamen El* (אל). (Monatsber. d. Berl. Akad. d. Wiss. v. 14. Okt. 1880.)

Syria, PPUAE, Gr. a. Lat. Inscr. = *Syria. Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904—1905 and 1909*. Division III: *Greek and Latin Inscriptions*. Section A: *Southern Syria*. By ENNO LITTMANN, DAVID MAGIE Jr. and DUANE REED STUART.

Nachbargaue angehörig) = אמראל[1], palmyr. Αμρισαμσου = אמרשא (offenbar Hypokoristikon von אמרשמש[2]) und („nicht ganz sicher") Αμραλλας[3] = אמראלה?[4] [5]

VOGÜÉ = DE VOGÜÉ, *Syrie Centrale. Inscriptions sémitiques.*

WADD. = LE BAS et WADDINGTON, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure. Inscriptions.* Tome III.

WELLH., *Reste* = WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums.* 2. Aufl.

WETZST. = WETZSTEIN, *Ausgewählte griechische und lateinische Inschriften, gesammelt auf Reisen in den Trachonen und um das Haurângebirge.* (Abh. d. Berl. Akad. d. W. Aus dem Jahre 1863. S. 255—368.)

1 אמראל ist m. W. bisher noch nicht im eigentlichen Nabatäischen, sondern nur — und zwar auch nur einmal (*CIS* II, Nr. 1155) — im Sinaitischen nachgewiesen worden. Häufig ist es auf den ṣafatenischen Graffiti. Zur Gleichung Αμρειλιος usw. = אמראל s. unten S. 383.

2 Aber nicht von אמרשמשא, wie NÖLDEKE S. 96, 14 schreibt (so auch schon *El*, S. 768, 3) und wie man auch sonst fast durchweg liest (bei VOGÜÉ I, S. 6, Nr. 2, PRAETORIUS *ZDMG* XXVIII, 512, unt., LEDRAIN, *Dict. des noms propres palmyr.*, 10, BAETHGEN, *Beiträge z. semit. Religionsgeschichte*, 89. 303, WELLH., *Reste*, 5. 60, unt., JAUSSEN, *Revue bibl.*, VI, 593, COOK, *A Glossary of the Aramaic Inscriptions*, 21. 110, COOKE, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions*, 267, selbst bei dem exaktesten unserer Epigraphiker, LIDZBARSKI, *Ephem.* I, 213. unten, usw.). Der Name der Sonnengottheit hat nämlich im Arabischen wie im Aramäischen (und wie auch im Ṯamūdischen, Südarabischen und Phönizischen, vermutlich also wohl eigentlich in der ganzen semitischen Welt) keinen Determinativ-Artikel und lautet daher arabisch شَمْسٌ, aramäisch שמש (ṯamūdisch شمس, südarabisch 𐩦𐩣𐩪 und phönizisch שמש) und nicht الشمس, שמשא (هشمس, 𐩠𐩦𐩣𐩪 und השמש). Siehe *L'A.* VII, ٤٣٠, 13: وشَمْسٌ صَنَم قديم الخ, LANE sub الشَّمْسُ, WELLH., *Reste*, 60 u. a. — LIDZB., *Handbuch*, 379a (wo VOGÜÉ Nr. 123a fehlt), *Ephem.* I, 256f. III, 4. 64. 197, COOK, *Glossary*, 115, BAETHGEN, *Beiträge*, 88 u. a. (LITTM., *Tham. Inschr.*, 112; — J. H. MORDTMANN u. D. H. MÜLLER, *Sabäische Denkmäler*, S. 55ff., D. H. MÜLLER, *Actes du Sixième Congrès Intern. des Orient.*, II, 1, S. 466f., J. H. MORDTMANN, *Himjar. Inschriften u. Altertümer in d. kgl. Museen zu Berlin.* S. 73, M. HARTMANN, *Die arabische Frage*, 165 u. a.; — LIDZB., *Handbuch*, 379b). Das auslautende א von אמרשמשא ist also vom Übel, gleichviel ob man den Namen oder auch nur seinen zweiten Komponenten als arabisch oder als aramäisch auffaßt. Richtig *Amrišams* W. ROBERTSON SMITH, *Die Religion der Semiten*, deutsch von R. STÜBE, 49, auch אמרי שמש NÖLDEKE, *Encycl. Biblica*, III, 3286 (wo aber natürlich das י von אמרי zu tilgen ist). Vgl. noch die Eigennamen عَبْدُ شَمْسٍ, Nebenformen عَبْشَمْس, عَبْشَمْس, عَبُ شَمْسٍ und عَبُّ شَمْسٍ u. a. (Wörterbücher sub شمس und عبب; Muḥ. b. Ḥabīb, *Muḫtalif al-qabā'il wa-mu'talifuhā*, ٤f.; Ibn Duraid, *al-Ištiqāq*, Index; Qalqašandī, *Nihāyat al-arab fī ma'rifat ansāb al-'arab*, ٢٧٩. ٢٨٣, 'Aẓīmuddīn Aḥmad, *Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Našwān's im Šams al-'ulūm*, ٦٨, usw. usw.); — palm. ברשמש, [י]לשמש Λισαμσου, תימשמש; — [illegible], [illegible] (LIDZB., *Handbuch*, Wortschatz, *Ephem.* II, 281 J, WELLH., *Reste*, 60 u. a.)

Wir betreten mit der Erörterung dieser Namen den Boden der semitischen Epigraphik, d. h. des Gebiets der semitischen Philologie, das, namentlich infolge der bekannten Mängel der hauptsächlichsten semitischen Schriftarten, geringere Exaktheit aufweist als die übrigen. Der Marquis MELCHIOR DE VOGÜÉ, einer der Meister dieser Epigraphik, hebt mit Recht am Schlusse des *Avant-propos* zu seinem monumentalen Werke *Syrie Centrale* die „chances d'erreur“ hervor, denen man „s'expose lorsqu'on s'aventure sur le terrain périlleux de l'épigraphie sémitique“. (Cf. auch COOKE, *Text-Book*, Preface, S. X.) Von den zahlreichen Personennamen, die sich auf den semitischen oder semito-griechischen Inschriften finden — nur solche Personennamen beschäftigen uns ja hier —, konnte ein Teil, insonderheit alle die, die man schon aus den einschlagigen Literaturen kannte, verhältnismäßig leicht festgestellt werden. Andre aber spotteten, und spotten auch noch heute, jedes Identifizierungsversuchs. Und bei einer dritten Gruppe vermochte auch die mühsamste und geduldigste Untersuchung nur sehr hypothetische Ergebnisse zu erzielen. Ich verweise zur Erhärtung dieser Aussagen hier nur kurz auf die Namenlisten WETZST., S. 338ff., LITTM., *Nab. Inscr.*, Introd. Chapter, S. XIXff. und ders., *Sem. Inscr.*, Chapter V: Safaitic Inscriptions, S. 121ff. Schon die Fragezeichen und die kritischen „vielleicht“, „wahrscheinlich“, „perhaps“ usw., denen man hier oft genug begegnet — und deren Zahl, namentlich in LITTMANN's ṣafatenischem Verzeichnis, m. E. noch beträchtlich hätte vermehrt werden können — beweisen, daß die zweite und dritte der drei genannten Kategorien von Eigennamen in diesen Listen reichlich vertreten sind.

---

3 NOLDEKE hat dabei wohl den Namen Αμοαλλας auf der Inschrift *Syria*, *PPUAE*, *Gr. a. Lat. Inscr.*, Nr. 554[1] (aus Boṣrā) im Sinn, zu dem die Herausgeber — m. E. mit Recht — bemerken: "However, perhaps Αμ(ρ)αλλας, *'Amr-allāh*, should be read".

4 Ich weiß nicht, weshalb NOLDEKE zu אמראלה einen Stern gesetzt hat, denn der Name ist ja nicht etwa nur erschlossen, sondern findet sich in der Gestalt אמראלהי auf der nab. Inschrift LAGRANGE Nr. 66 = *CIS* II, Nr. 475 = BR. u. D. I. S. 413 (wo ihn EUTING *Imru'llāhi* umschrieben hat); s. auch LIDZB., *Handbuch*. 500 und NOLDEKE selbst, *Beiträge zur sem. Sprachw.*, 103, M.

5 Das von LITTMANN (S. 100, 6) auch kurz angezogene Αμραα auf der Trilinguis von Zebed lasse ich bei Seite: seine Bedeutung ist ganz undurchsichtig, und außerdem würde es, falls es wirklich hierher gehörte (vielleicht als Hypokoristikon von אמראל?), kein neues Moment in die Diskussion einführen.

Durchaus unsicher ist nun auch noch die Auffassung unserer drei Namen אמראל, אמראלהי und אמרשא, wenigstens die ihres ersten Komponenten. Das bezeugen NÖLDEKE und LITTMANN in den betreffenden Ausführungen ihrer gegen mich gerichteten kurzen Aufsätze selbst. Während nämlich NÖLDEKE S. 96 den Komponenten אמר als اِمْرِءِ (اِمْرَأُ, اِمْرُؤٌ) deutet[1], erklart LITTMANN (S. 99. unten): „Doch אמראל [אמרשא und אמראלהי][2] kann auch zu der Wurzel אמר gehören, von der im Hebräischen mehrere Namen gebildet sind, zumal Αμειρηλος (LIDZB., *Ephem.* II. S. 333. 166) wahrscheinlich *'*amīr-'ēl* ist. Wenn meine Lesung Βορκε(σ)ου in der Trilinguis von Zebed (*Rivista degli Studi Orientali* IV, S. 197) richtig ist, so haben wir ferner mit dem Abfall des anlautenden Vokales zu rechnen, wie denn ja dort auch مر القيس geschrieben ist". In diesem Sinne hat er sich schon früher mehrfach geäußert, freilich ohne jede Konsequenz. Vgl. *Sem. Inscr.* (1905), S. 123, ob.: "God . . . *speaks* (by an oracle) or *orders*: אמראל"; *Nab. Inscr.* (1914), Introd. Chapter, S. XIX: "אמר־אל *'Amar-'ēl* (or *Imru'ēl?*[3])"; ibid. Nr. 72: "In other cases this word [מרא = مَرْءٌ] is spelled אמרא like the Arabic اِمْرُؤٌ; thus in אמראיעות = اِمْرُؤُيَغُوث [sic] . . . and in אמראלהי"; und *Syria*, *PPUAE*, *Gr. a. Lat. Inscr.*, Nr. 554[1]: "... perhaps Αμ(ρ)αλλας[4], *'Amr-allāh*, should be read" (s. schon oben S. 381, Anm. 3). Er hat also zwar in der Auffassung unseres אמר beständig geschwankt, sein letztes Kredo scheint aber jedenfalls, daß unsere Eigennamen nicht die Wurzel مرأ, sondern أمر enthalten.

Und er ist nicht der einzige, der dieser Auffassung zuneigt. Cf. *CIS* II. Nr. 475: „אמראלהי . . . *Amrallahi* . . . Ejusdem formae sunt nom. bibl. אֲמַרְיָה, אֲמַרְיָהוּ (Esdr. 7 3; 2 Chr. 19 11)"; ibid. Nr. 1155: „אמראל ‘jussit El’. Confer nomina ejusdem formae, ut אמראלהי, supra sub n° 475; et hebr. אֲמַרְיָה; nisi sit pro אמרא־אל *'Amrael*; cf. אמראיעות, sub n° 558"

[1] Er tut es unentwegt nun schon länger als 40 Jahre; s. seine Abhandlung *El* (von 1880), S. 768 und *Beitr. z. sem. Sprachw.* (1904), 103.

[2] Diese Parenthese habe ich eingeschaltet, da LITTMANN allem Anschein nach kaum hat zwischen אמראל und den beiden andern Eigennamen unterscheiden wollen. Es ist schade, daß er sich nicht klar genug ausgedrückt hat (vgl. oben S. 365, Anm. 1). Betreffs אמראלה[י] s. sogleich oben im Texte, Z. 20

[3] Sic. Damals dachte er also noch nicht an *Amru'ēl*, *Amra'ēl* oder *Amri'ēl*, mit *a*-Vorschlag!

[4] Das ist also אמר־אלה[י].

und COOKE, *Text-Book*, Nr. 111: "אמרשא An abbrev. for אמר שמשא ... *Shamash has promised*, cf. the O. T. אמריהו 1 Chr. 24 23 &c. ..."

Ich bin überzeugt, daß der erste Komponent unsrer Eigennamen als أَمْرُ zu denken ist, und zwar aus folgenden Gründen.

1. Αμρισαμσου und Αμρειλιος (Αμριλις, Αμβριλιος), d. i. wohl *'amrīl*, vermutlich <***'amri'ēl* = אמראל[1], sehen bezüglich ihrer Bildung genau so aus wie Ζαβδιὴλ (ὁ Ἄραψ, 1. Makk. 11, 17), Ζαβδιβηλος (Name eines arabischen Heerführers im Heere Antiochus' des Großen, Polybios, *Hist.*, ed. HULTSCH, Buch V, 79, 8, = palm. זבדבל[2]), palm. Ζαβδιβωλειων (zu זבדבול gehörig), palm. Αβδιβωλου (עבד[בו]ל), palm. Ιαριβωλου (ירחבול), palm. Ιαριβωλεους (ירחבולא) usf. Vgl. auch die alttestamentlichen Namen עַבְדִּיאֵל (neben עַבְדְּאֵל), זַבְדִּיאֵל, חַנִּיאֵל, גַּבְרִיאֵל (als „Mann Gottes" verstanden), מַלְכִּיצֶדֶק (nach der Auffassung von Hebr. 7, 2: Μελχισεδὲκ ...... βασιλεὺς δικαιοσύνης) usf, andre westsemitische Nomina propria wie *Abdi-Addi* „Knecht des Hadad", *Abdi-Aširta* „Knecht der Ašera", *Ab-di-Bēl*, *Ḫi-in-ni-be-el* TALLQVIST. *Assyr. Personal Names*, 3. 88, das punische חנבעל Ἀννίβας Hannibal. alte ostkanaanäische (sog. amoritische) Bildungen wie *Ab-di-ili*, *Ḫa-ab-di-ili* „Knecht Gottes", *Ab-di-(a-)ra-aḫ* „Knecht des Mondgottes" H. RANKE, *Early Babyl. Personal Names*, 58b. 85a. 58a, neubabylonische wie *Ardi-Bēl* „Diener Bel's", *Kalbi-Marduk* „Diener Marduk's", *Am-ti-Nabū* „Magd Nabū's", *Nidinti-Nergal* „Gabe Nergal's" TALLQVIST.

---

1 Αμρειλιος (Αμριλις, Αμβριλιος, Αμρελις) kann wohl kaum etwas anderes sein als eine Bildung mit אל. Auffallend ist freilich, daß in diesen Namensformen, abweichend von der gewöhnlichen Orthographie (vgl. Ραββηλος, Ραβηλος, Ραβιβηλος, Ουαβηλος, Ουαδδηλος, Θαιμηλος usw., s. NÖLD., *El.* 761 ff., WELLH., *Reste*, 1. 5 u. a.), das Äquivalent für אל nicht mit η geschrieben wird, sowie daß hinter dem λ stets ein ι erscheint. Letzterer Umstand hat NÖLDEKE, a. a. O., 768, mit Recht zu der Äußerung veranlaßt: „Immerhin macht aber die Endung ιος [von Αμρειλιος] die Zusammensetzung mit אל noch etwas fraglich", und *ZA* XXXIII (1921), 5, Anm. 2 gibt er den Namen noch mit „אמראלי ??" wieder. LIDZBARSKI stellt NÖLDEKE's Bedenken *Ephem.* I, 331, M. den Satz entgegen: „Das ι in der Endung dieses Namens, an dem NÖLDEKE ... sich stößt, ist durch Αὐρήλιος, Αἰμίλιος, Σερουίλιος und ähnliche römische Namen beeinflußt". Aber damit ist noch nicht erklärt, weshalb die gräzisierte Form ausschließlich nur bei unserm אל-Kompositum auf ι(ο)ς endigt.

W. ROBERTSON SMITH, *Die Religion d. Semiten*, S. 49 hat, im Anschluß an NÖLDEKE, „*Amriel* 'Mann des El'".

2 Die Nachweise für Namen, die ich hier nicht besonders belege, sind aus dem Wortschatze von LIDZBARSKI's *Handbuch* zu ersehen.

Neubabyl. Namenbuch, 238^b. 253^a. 265^b. 269^a usw. Wie nun bei allen diesen Eigennamen das *i* in ihrer Mitte nicht zum Etymon ihres ersten Komponenten gehört, sondern ein besondres grammatisches oder lautliches Element bildet[1], so sind aller Wahrscheinlichkeit nach auch Αμρισαμσ(ου) und *Αμριηλ(ιος) zu verstehen als Αμρ + ι + σαμς und Αμρ + ι + ηλ und nicht als Αμρι + σαμς und Αμρι + ηλ. NÖLDEKE analysiert beide Namen *El*, 768 nach der zweiten Art und deutet Αμρι als امرِئ.. *Amri'*[2]. Diese Deutung würde aber die Schreibung אמראשא und אמראאל[3] statt אמרשא und אמראל oder, bei Schwund des Stimmabsatzes und dadurch bewirktem Übergang von *Amri'* zu *Amrī*, אמרישא und אמריאל voraussetzen. Außerdem müßte man bei ihr den in jedem Falle befremdlichen Umstand mit in Kauf nehmen, daß امرؤ im Nabataischen und Palmyrenischen allgemein oder doch vorherrschend in der Genetiv-Form gebraucht worden wäre.

Bei Αμρελις[4] und *Αμραλλας, in denen man umsonst nach einer

---

[1] Die Auffassung dieses *ι* als alte Kasusendung scheint mir, besonders da es im Nabataischen und Palmyrenischen mit *o* und *a* wechselt (s. namentlich LITTM., *Nab. Inscr.*, Introd. Chapter, XXVII) und im Neubabylonischen mit *u* (s. TALLQVIST, *Neubabyl. Namenbuch*, passim), noch immer am einleuchtendsten. Freilich könnte es sich bei diesen Vokalen auch um Svarabhakti-Vokale handeln, denn sie treten — was LITTMANN, a. a. O., ganz entgangen zu sein scheint — nur beim Zusammentreffen dreier Konsonanten auf.

[2] Sic! Er hätte aber natürlich امرِئ durch *Amri'* wiedergeben sollen.

[3] Vgl. nab.-sin. אמראיגות = امرؤ يَغُوث *CIS* II, Nr. 411 f. 558. (Beachte aber unten S. 388 f.)

[4] Αμρελις, das wohl nicht für Αμριλις verschrieben ist, steht natürlich an Stelle von Αμρηλις. Gräzisiertes אל erscheint auch sonst mehrfach nicht als ηλ, sondern als ελ. So in Νατамελου (WETZST. Nr. 152 = WADD. Nr. 2127; vgl. ṣafat. נשמאל D. et M., *Mission*, ṣafat. Inschr., Nr. 758. 793, ferner NÖLD., *El*, 767, LIDZB., *Ephem.*, II, 334, M. u. a.), Φαδαιελου (WADD. Nr. 2233; vgl. ṣafat. פדאל D. et M., a. a. O., Nr. 341, ferner wieder NÖLD., *El*, a. a. O. und LIDZB., *Ephem.*, II. 12, Anm. 3), palm. Ρεφαελου *CIG* Nr. 4489 (WADD. Nr. 2589 und EUTING, *Epigr. Miscellen.* SB Pr. Ak. W. 1885. 1887, Nr. 103 falsch Ρεφελου; = רפאל; vgl. LIDZB., *Ephem.*, II, 280. 19, auch wieder NÖLD., a. a. O.), Φα(σε)ελου (*Syria, PPUAE, Gr. a. Lat. Inscr.*, Nr. 803[2]; vgl. Φασάηλος, den Bruder Herodes' des Großen, Fl. Josephus, ed. NIESE, Index und palm. פציאל EUTING, a. a. O., Nr. 13 und LITTM., *Sem. Inscr.*, S. 59 f., ferner LIDZB., *Ephem.*, II. 330, 19), Φασαιελη, Φασηελης, Φασεελη (neben Φασηλη und Φασηιλ; WADD. Nr. 2445. 1928; *Syria, PPUAE, Gr. a. Lat. Inscr.*, Index; D. et M., *Mission*, griech. u. lat. Inschr., Nr. 72; ist Femin. zu Φασεελος usw.; vgl. NÖLD., *El*, 767. 762), Ουαβελος (neben häufigerem Ουαβηλος; *Syria, PPUAE, Gr. a. Lat. Inscr.*, Nr. 800 7; vgl. nab., ṣafat. und südarab. והבאל *CIS* II, Nr. 173. 186; D. et M., *Mission*, ṣafat. Inschr., Index, M. HARTMANN, *Die arab. Frage*, Index; J. et S. II, S. 257. 304; LIDZB., *Ephem.*, II, 99, ob. III, 274, 6 u. a.), Οσαιδελος (*Syria, PPUAE, Gr. a. Lat. Inscr.*, Nr. 803[2], u. a.

Spur von NÖLDEKE's امرئ *Amri'* sucht, hat man erst recht sofort den Eindruck, daß ihr erstes Glied Αμρ (أمْر) ist. Αμρελις ist gebildet wie Ουαβηλος (s. S. 384, Anm. 4), Θαιμηλου (WADD. Nr. 2054; vgl. ṣafat. תמאל D. et M., *Mission*, ṣafat. Glossar und NÖLD. *El*, 764), Ραβιβηλος (WADD. Nr. 2210 und *Syria, PPUAE, Gr. a. Lat. Inscr.*, Nr. 240; vgl. nab. רביבאל J. et S. I und II, Indices, NÖLD., *El*, 763), Αυδηλου (d. i. עוֹדאל; *Syria, PPUAE, Gr. a. Lat. Inscr.*, Nr. 160 und auf der edomitischen Weihinschrift von Memphis, MILLER, *Revue archéol.*, 1870, 111 ff.; vgl. NÖLD., *El*, 761), Αυφηλου (d. i. עופאל, gleichfalls auf der Weihinschrift von Memphis; vgl. wieder NÖLD., a. a. O.) usw. Und *Αμραλλας hat den Typ von Αβδαλλας (daneben Αβδαλας; *Syria, PPUAE, Gr. a. Lat. Inscr.*, Index; D. et M., *Mission*, griech. Inschr., Nr. 67; BR. u. D. III, S. 315; LIDZB., *Ephem.*, I, 337, ob.; vgl. nab., sin. und min. עבדאלה[י] bzw. עבדלה *CIS* II, Index; BR. u. D. I, Index; J. et S. I, S. 218, Nr. 61; LIDZB., *Handbuch*, Wortschatz; J. et S. II, S. 353 u. a.) und Θαιμαλλας (daneben Θεμαλλας, Θεμελλας, Θαιμαλας und Θειμαλλας[?]; *Syria, PPUAE, Gr. a. Lat. Inscr.*, Index; D. et M., *Mission*, griech. Inschr., Nr. 58. 95; WETZST. Nr. 41; WADD. Nr. 2020; vgl. nab. und sin. תימאלה[י] *CIS* II, Index; LIDZB., *Handbuch*, Wortschatz; BR. und D. I, Index, S. 526; J. et S. I, S. 188, Nr. 27 u. a.). Diese Eigennamen zerlegen sich begrifflich in Ουαβ+ηλ(ος), Θαιμ+ηλ(ου), Ραβιβ+ηλ(ος), Αυδ+ηλ(ου), Αυφ+ηλ(ου), Αβδ+αλλα(ς) und Θαιμ+αλλα(ς). So wird man auch Αμρελις und *Αμραλλας als Αμρ+ελ(ις) bzw. *Αμρ+αλλα(ς) zu verstehen haben, wobei Αμρ natürlich wieder = أمْر ist.

2. Im Nabatäischen findet sich der Personenname אמרו; s. D. et M., *Mission*, S. 307 [709] (von D. u. M. umschrieben إمْرُؤ) = LIDZB., *Ephem.*, II, 251 = LITTM., *Nab. Inscr.*, Nr. 26 (umschrieben hier und im Index *'Amr*) | im Ṣafatenischen sehr häufig אמר: s. wieder D. et M., *Mission*, ṣafat. Glossar (S. 95 umschrieben: „*'Imrou*, vielleicht richtiger *'Amrou*"); LITTM., *Sem. Inscr.*, Chapter V: Safaïtic Inscr., Nr. 24a. 30. 94 (alle drei Mal umschrieben *Āmir*); LIDZB., *Ephem.*, II, 352, 10 („אמר . . . . ist أمير oder ähnliches"); auch LITTM., *Nab. Inscr.*, Kommentar zu Nr. 26 ("אמר is one of the commonest names in Ṣafaïtic") | im Liḥyānischen gleichfalls אמר; s. J. et S. II, S. 462

(umschrieben *'Amar*, offenbar nach M. HARTMANN, *Die arab. Frage*, S. 165; s. aber hier Z. 9f.); unsicher S. 389 . . . אמר (umschrieben *'Amr . . . .*) | im Tamūdischen wieder אמר; s. J. et S. II, S. 624 (umschrieben *'Amîr*) und HESS, *Die Entzifferung d. thamûd. Inschriften*, Nr. 2 (vergleicht أَمِيْر und أَمِير) | und im Südarabischen 𐩱𐩣𐩺𐩧: s. MORDTMANN u. MÜLLER, *Sab. Denkmäler*, S. 11f. (umschrieben *'Amîr*); MÜLLER, *Südarab. Altertümer im Kunsthist. Hofmuseum*, S. 26, Nr. 9 (umschrieben *Amîr^{m}*); LIDZB., *Ephem.*, I, 367, ob.; M. HARTMANN, *Die arab. Frage*, S. 165 (*Amar*, aber im Register: *Amar [Amr]*) u. a. Das Nächstliegende ist m. E., hier überall ein und denselben Namen anzunehmen (so mancher Personenname geht ja durch große Teile der semitischen Welt hindurch) und ihn als آَمْر aufzufassen, wie das schon LITTMANN, wenigstens *Nab. Inscr.*, a. a. O., und M. HARTMANN getan haben. An *Amīr* zu denken verbietet sich im Hinblick auf die nabatäische Form (אמרו), in der, der gewöhnlichen nabatäischen Orthographie entsprechend, das *ī* durch י ausgedrückt sein müßte. Das bloße אמר (أَمْر) „Befehl" o. ä. ist nun offenbar kein sehr passender Personenname. Man wird deshalb darin eine Verkürzung aus einem oder auch mehreren zweigliedrigen theophoren Namen sehen müssen[1], nach Analogie von Personennamen wie أَوْس, سَعْد, تَيْم, وَهْب, زَيْد, عَبْد, عَوْذ, عَوْف, غَوْث, حَدّ, أَمَة, nab.-sin. אושו, שעדו, תימו, והב[ו], ויד[ו], עבדו, עודו, עותו, חדו, אמת, ṣafat. אס, סעד, תם, והב, עבד, עד, חד, usw. usw., die bekanntlich aus أَوْس اللّٰه, تَيْم اللات, سَعْد مَناة usw. usw. verkürzt sind (s. WELLH., *Reste*, 7, NÖLD., *El*, 761, M. 764, M. 769, M., LIDZB., *Handbuch*, Wortschatz, LITTM., *Nab. Inscr.*, Introd. Chapter, XIX ff., *Sem. Inscr.*, S. 121, M. und Indices, etc.). Wurde aber أَمْر als erster Komponent zur Bildung theophorer Namen verwandt, dann wird man es natürlich auch in Αμρισαμσου, Αμρειλιος und *Αμραλλας wiederfinden.

3. Das Ṣafatenische scheint keinen unfesten Vorschlagvokal und damit auch kein Verbindungs-Alif zu kennen: für „Sohn" steht stets

[1] So richtig schon LITTM., *Nab. Inscr.*, im Kommentar zu Nr. 26. Dieser betont hier übrigens auch mit Recht, daß die Namen Αμρος und Αμερος, die so häufig auf den hierhergehörigen Inschriften begegnen (s. Indices zu WADD., *Syria*, *PPUAE*, *Gr. a. Lat. Inscr.*, BR. u. D. III, usw.) und die man geneigt sein konnte als أَمْر zu deuten, ebenso gut Gräzisierungen von عَمْرو bzw. عامِر sein konnen.

בן und nicht אבן (s. D. et M., *Mission.* S. 211 und LITTM., *Sem. Inscr.*, Index der ṣafat. Wörter); פנגרם LITTM., a. a. O., Nr. 120 dürfte als فانجرس (ف + VII. Form von جرس) zu deuten sein usw. (LITTM., a. a. O., S. 117, M.). Dann kann aber das anlautende א des, wie oben betont im Ṣafatenischen so häufigen אמראל nicht zu امرؤ, sondern nur zu آمر gehören.

4. Unsre Epigraphiker haben uns in den letzten Dezennien sehr freigebig mit theophoren Namen beschenkt, deren erstes Glied إمْرُؤ oder مَرْء sein soll. So LIDZB., *Handbuch* (1898), S. 500[a] (אמרא־יעות und אמראלהי), *Ephem.*, II (1908), 35, ob. (אמרשא αμρισαμσος, אמראיעות und אמראלהי[1]); NÖLD., *Beiträge z. sem. Sprachw.* (1904), 103 (אמרא יעות, אמר אלהי [sic], אמראל und Αμρισαμσου; s. schon *El*, 768); HESS, *Entziff. d. thamûd. Inschr.* (1911), Nr. 127 ([2]מרא־שמ[ש], אמר־אלהי, אמרא־יעות), LITTM., *Nab. Inscr.* (1914), Introd. Chapter, S. XXIII[b] (אמרא־עת [sic], אמראלהי, מרבאל[3]), Nr. 72 und Index, S. 92[a] (מראלמלכו *Mar'almalik*[4]); D. H. MÜLLER, *Epigr. Denkmäler aus Arabien* (Denkschr. d. phil.-hist. Kl. d. Wiener Akad. d. Wiss., Bd. XXXVII, 1889), liḥyān. Glossar, S. 93 (מרלה, מראלה, beide = مرء الاه) usw. *L'A.* I, ١٥٢, 2 steht aber der Satz: الإضافة اليه [أى الى امْرِئَ القَيْسِ] امْرِئِيّ وهو من القسم الذى وقعت فيه الاضافة الى الاوّل دون الثانى لأنّ امْرَأً لم يُضَف الى اسم علم فى كلامهم الّا فى قولهم امرؤ القيس. Danach kennt also die klassische arabische Sprache nur einen einzigen mit امرؤ zusammengesetzten Eigennamen: das bekannte und häufige امرؤ القيس. Derartige generalisierende Aussagen der arabischen Philologen sind zwar öfters irrig. Die vorliegende dürfte aber zutreffen, denn die arabischen Namenbücher und -register enthalten wirklich, soviel ich sehe, keinen zweiten mit امرؤ zusammengesetzten Namen, wie mir denn ein solcher auch nicht aus der Literatur bekannt ist[5].

---

1 מראלקיש lasse ich hier, da es zweifellos = مَرْء القَيْس ist, überall weg.

2 Auf dem Graffito steht nur מראשמ.

3 *CIS* II, Nr. 306B, LIDZB., *Handbuch*, 317[a] und — mit einem Fragezeichen — COOK, *Glossary*, 77 deuten diesen Namen als מרא + רבאל „dominus est Rabel“.

4 Andere Deutung bei LITTMANN selbst: „*our Lord Malik*“.

5 Den Stamm-Namen امر مَناة Bakrī, *Geogr. Wörterb.*, ١٨, 13 und ٣١, 9 hat WÜSTENFELD in den تصحيحات zu seiner Ausgabe (S. ٨٦٤) durch امرء مناة ersetzt. Aber

Sollte uns dieser Tatbestand, den noch keiner unsrer Epigraphiker beachtet zu haben scheint, nicht davon abhalten, jedes אמר, מר oder Αμρ. mit dem ein nabatäischer, sinaitischer, palmyrenischer usw. Name beginnt, ohne weiteres als امرؤ anzusetzen? Allerdings braucht, was für die Luġa gilt, nicht auch für das Nabatäische, Sinaitische, Palmyrenische usw. zu gelten. Aber da wir hinsichtlich dessen, was in diesen Sprachen wirklich gilt, noch so arg im Finstern tappen (ganz wird sich diese Finsternis ja nie aufhellen), so würde ich persönlich in den fraglichen Namen den Komponenten امرؤ nur dann annehmen, wenn jede andre Möglichkeit ihrer Auffassung ausgeschlossen ist. Das scheint mir unter all den oben genannten Namen höchstens bei dem nab.-sin. אמראיעות = امرؤ يَغوث (*CIS* II, 411[1]. 412. 558) der Fall zu sein. Ich sage „höchstens", denn ein wenig skeptisch bin ich selbst hier, einmal weil EUTING die in Frage kommenden Worte der Inschriften *CIS* II, 411. 412 noch BR. u. D. I, S. 269 in folgender Gestalt wiedergibt: „שלם אמדא יעות Gruß! Amda (?) Jaġûṯ (?)" bzw. „שלם אמדא Gruß! Amda ....", zweitens weil אמרא auch anders gedeutet werden könnte, z. B. als das Perfekt IV von مرؤ („Yaġūṯ verleihe echte Männlichkeit!"?), und drittens weil امرؤ

---

diese „Verbesserung" ist eine Verschlimmbesserung: sie beruht offenbar auf einer rein subjektiven Erwägung WÜSTENFELD's, die in keiner Weise durch den Befund seiner Hss. gestützt war. (Der Leidener Cod. des Bakrī, Warner 421 a, hat an der ersten Stelle sehr deutlich امر مَنَاة und an der zweiten آمِرِ مناة, und der Londoner, Brit. Mus., Add. 27528, hat das erste Mal امر مناه und das zweite Mal امر مناه. So nach gütiger Auskunft von SNOUCK HURGRONJE bezw. Fr. KRENKOW. In der Cambridger Hs. fehlt, wie mir R. A. NICHOLSON freundlichst mitteilt, der Passus ١٨, 13; ihn auch nach der zweiten Stelle zu fragen habe ich leider versäumt, und jetzt ist es zu spät dazu.) WÜSTENFELD ist auch selbst später von seinem امرءُ مناة zurückgekommen, denn Yāqūt, *Geogr. Wörterb.*, II, ٢٨٨, 22, wo sich der Name gleichfalls findet, hat er wieder امر مناة gesetzt, das er allem Anschein nach (s. seinen Variantenapparat in Bd. V) in allen seinen Hss. gefunden hatte. (In den *Genealog. Tabellen*, 2, 19, hatte er *Amirmenât* geschrieben und in *Die Wohnsitze u. Wanderungen d. arab. Stämme*, Abh. G. W. G., Bd. XIV, S. 25 *Amrimenât*.)

Das امرءُ مناة der تصحيحات WÜSTENF.'s hat, allzu rasch, NÖLDEKE, *ZDGM* XLI, 723, übernommen, und von ihm ist es zu WELLH., *Reste*, 6, oben übergegangen (hier kehrt sogar auch NÖLD.'s falsches Zitat Bakrī 31, 19 statt 31, 9 wieder), dann zu HESS, *Entziff. d. thamûd. Inschr.*, Nr. 127, u. a.

[1] VOGÜÉ hier im Kommentar: „Sensus forte sit 'vir τοῦ Ya'ut'".

an den beiden einzigen hierhergehörigen Stellen, wo es zweifellos vorliegt, nämlich auf der Inschrift von en-Nemāra und der Trilinguis von Zebed, die Gestalt مر oder مرء zeigt (מראלקיש bzw. مرالقيس, s. schon oben S. 5, Anm. 2), so daß fraglich bleibt, ob das Wort in diesen Gegenden überhaupt mit Vorschlagvokal gesprochen wurde.

(Schluß in Heft IV.)

(Schluß in Heft IV.)

ZUR WURZEL أله (אלה).

VON

A. FISCHER (Leipzig).

In WELLHAUSEN's verkürzter deutscher Wiedergabe des Wāqidī (*Muhammed in Medina. Das ist Vakidi's Kitab al-Maghazi*) steht S. 356 die Erzählung: „Abu Burda b. Nijār: nicht weit von Auϑās machte der Bote Gottes unter einem großen grünen Baume Halt und hing sein Schwert und seinen Bogen daran; ich befand mich ganz in seiner Nähe. Auf einmal rief er mich; als ich zu ihm kam, saß ein Fremder bei ihm, von dem er mir erzählte, er habe ihn im Schlaf überfallen und töten wollen. Ich zog mein Schwert, um den Mann, den ich für einen Spion hielt, niederzuhauen, aber der Prophet wehrte es mir. Darauf wollte ich im Heere Lärm machen, aber der Prophet rief mich zurück und sagte: der Schrecken Gottes hat den Mann unschädlich gemacht; Gott schützt mich, um seiner Religion zum Siege über alle anderen zu verhelfen"; dazu zu dem Satze „der Schrecken Gottes hat den Mann unschädlich gemacht" die Anmerkung: „أَلِهَ عن الرجل . . . Hier scheint der fremde Gast mit dem heidnischen Baumgenius zusammenzuhängen". Diese Anmerkung ist nichts weniger als klar, NÖLDEKE hat sie aber *ZDMG* XL, 174, M. in folgender Äußerung mit verwertet: „بَعِلَ 'verwirt, bestürzt werden' . . ., eigentlich 'durch Ba'al (Gott) ergriffen werden' von بَعْل wie أَلِهَ WELLHAUSEN's Wâqidî 356; Hudh. 278, 3, häufiger وَلِهَ von إِلاهٌ; vgl. ἐνϑουσιάζειν, δαιμονᾶν". Und durch das Medium dieser Äußerung wirkt sie auch noch bei GESENIUS-BUHL, *Handwörterb. über das A. T.*" (letzte Auflagen) fort, wo man unter אלה liest: „אלה wird v. FLEISCHER . . . als Wurzel zu אֱלוֹהַּ betrachtet u. n. d. ar. أَلِهَ ängstlich Zuflucht

suchen, schaudern, erklärt. אֱלוֹהַּ wäre dann: Furcht u. weiter: Gegenst. der Furcht. Aber jene Bed. v. أَلِهَ (وَلِهَ) ist wahrsch. *denom.* (NÖLD., *ZDMG* XL, 174)".

Aber die √ أله verdankt an der Wāqidī-Stelle ihre Existenz lediglich einem bösen (wennschon bei dem heimtückischen Charakter des Arabischen unter allen Umständen entschuldbaren) Lapsus WELLHAUSEN's. Der betr. Satz hat im Original folgenden Wortlaut: فجعل رسولُ اللّٰه صلّعم يقول: اله عن الرجل يأبا بردة. Das bedeutet ganz nüchtern: „Da sagte der Bote Gottes: 'Laß den Mann, Abū Burda!'". Von einem „Baumgenius", einem „Schrecken Gottes", einem „durch Gott ergriffen werden", einem ἐνθουσιάζειν usw. ist also hier mit keinem Worte die Rede. اله ist nämlich nicht أُلِهَ zu lesen, wie WELLHAUSEN wollte, auch nicht mit NÖLDEKE أَلِهَ, sondern الْهُ oder, weniger gut, الْهُ, Imper. von لَهِيَ bezw. لَهَا. Vgl. zu dem Ausdrucke لَهِيَ (لَهَا) c. عن „lassen", „ablassen von", „sich nicht kümmern um" o. ä. die Wörterbücher, Ḥarīrī, *Durra*, ١٧٤, ob., Ibn al-Aṯīr's *Nihāya*, I, ١٥, pu., Mutanabbī S. ٥٥٩, V. 25 (mit Komm.), Yāqūt, *Geogr. Wörterb.*, IV, ١٠٩, 10. III, ١٤, 14 *[1], Ṭabarī, *Annales*, I, ١٠١٣, 4, Ḥarīrī, *Maqāmāt*, ٣٤٠, 9 (von mir übersetzt *ZDMG* LXI, 929, M.). ٣٤١, 7, usw.

Aber auch die von NÖLDEKE angezogene Stelle des Hudailiten-Diwans beweist nichts für ein أَلِهَ „durch Gott ergriffen werden". Die الأُلَّه, von denen darin die Rede ist, sind „die stöhnenden, heulenden (Winde)", und diese Form (männl. und weibl. Plur. des Partiz. I) steht für الوُلَّه, gehört also nicht zu أَلِهَ, sondern zu وَلِهَ. الأُلَّه erscheint in der nämlichen Bedeutung noch einmal im Diwan der Hudail, nämlich Nr. 280, 9 (bei demselben Dichter, Mulaiḥ b. al-Ḥakam), = *L'A* XVII, ٤٦٠, 22 = *T'A* IX, ٤٣٣, 9. Ru'ba Nr. 58, 48 lesen wir aber الرياح الوُلَّه „die heulenden Winde". وُلَّه steht sonst von Kamelinnen, die durch die Trennung von ihrem Jungen oder, seltener, von ihren Stallgenossen oder auch durch peinigenden Durst seelisch schwer gestört sind (und klagende Töne ausstoßen) (Nābiġa Nr. 10, 26, Imra'alq.

---

1 Belege aus der Poesie, die nicht ohne weiteres als solche kenntlich sind, bezeichne ich mit einem Stern *

Nr. 22, 3, NÖLD., *Beitr. z. Kenntniß d. Poesie*, 133[1]; — *Tahḏīb al-alfāẓ* ٢٥٤, 2), oder von Frauen oder, seltener, allgemein von Menschen, die der Verlust ihrer Kinder in tiefe Schwermut versetzt hat (Ḫansā', Beirut 1896, S. ١٣٤, 7, Kumait, *Hāš.*, Nr. 2, 104, Mubarrad, *Kāmil*, ٧٠٥, Anm. f). Vgl. zu dem Übergang von وُلَّه zu أُلَّه *L'A* XVII, ٤٦٠, 3 v. u. = *T'A* IX, ٤٣٣, 10 (zu الأُلَّه in dem zweiten der oben angeführten zwei Verse des Mulaiḥ): عَنَى الرياحَ لأنّه يُسْمَع لها حَنينٌ كحنين النُوق.[2] وأرادَ الوُلَّه فأبْدَلَ من الواو همزةً للضمّة und zu dem Übergange von anlautendem *wu* zu *'u* im allgemeinen oben S. 372, Anm. 5.

Das Verb وَلِهَ (Impf. يَوْلَهُ und يَلِهُ; daneben auch وَلَهَ, Impf. يَلِهُ; Inf. وَلَهٌ, z. B. *Aṣmaʿīyāt* Nr. 58, 5; Kumait, *Hāš.*, Nr. 1, 93 = SPRENGER, *Mohammad*, I, 289, 5; Mutanabbī ٣١٣, V. 5; Ibn Qutaiba, *ʿUyūn al-aḫbār*, ٢٧٥, 9; *Maʿāhid at-tanṣīṣ* ٥٣٨, 17*; Ḥarīrī, *Maqāmāt*, ٣٤٨, 2; *Muwaššā* ١١٣, 12; DOZY, s. v., u. o.; — auch وَلَهان) ist im klassischen Arabisch, wie schon die betr. eingehenden Artikel der einheimischen Wörterbücher (auf die ich hier gleich summarisch verweisen will) erkennen lassen, voll von Leben und Triebkraft. Seine Bedeutungen sind:

1. „von Sinnen, verwirrt, betäubt sein", und zwar:

a) vor seelischem Schmerz, Kummer oder Trauer; Subjekt: α) Kamelinnen, vereinzelt auch andere Muttertiere, denen man ihr Junges weggenommen oder getötet hat: Bakrī, *Geogr. Wörterb.*, ٣, 3 v. u.*; Partizip والِهٌ (also beim weiblichen Tier!): *Mufaḍḍal.*, ed. LYALL, Nr. 92, 3; Ḫansā' ٣٩, 3 (im Komm.); Abu-l-ʿAlā' al-Maʿarrī, *Risālat al-ġufrān*, ed. Kairo 1325/1907, ١٣٠, 6; *L'A* XVII, ٤٦٠, 6* = *T'A* IX, ٤٣١, 34 (al-Aʿšā, von einer Kuh, wohl einer Wildkuh); seltener والِهة: Mubarrad, *Kāmil*, ٧٣٣, 2*; — Ḫansā' ٣٨, pu. = NÖLDEKE, *Beiträge*, 172 ist والِهة Kollektiv; — β) Mütter, die ein Kind verloren haben: *Aṣmaʿīyāt* Nr. 58, 5; Partizip wieder والِه: Ḫansā' ٣٦٧, pu.; Ibn Hišām, *Sīra*, ٦٣٤, 8*; Mubarrad ٣٠٠, 9; Ḫansā' ٣٩, 3 (im Komm.); Komm. zu Huḏ. Nr. 9, 16; seltener والِهة: Ḫansā' ١٥٧, 8; — γ) allgemein Menschen, die eines Anverwandten, Freundes u. ä. beraubt worden sind: Ḫansā' ٧٤, 6 v. u. (synekdoch. vom Auge der Dichterin); Partizip: Mubarrad ٧١٥, 8*;

[1] NÖLDEKE's Übersetzung „in Angst" trifft kaum den genauen Sinn.

[2] So wird für كحنين الرياح im *L'A* zu lesen sein. Im *T'A* fehlen die zwei Worte.

L'A II, ٤٥, 16* = LANE, *Lex.*, sub طَرِبَ = Kumait, *Hāš.*, S. ٢٢, ult. (im Komm.) = Ibn al-Anbārī, *Aḍdād*, ٦٦, pu. = SMEND, *De Dsu r'Rumma*, annot. ad v. 3; Ḫansā' ١٥٢, ult.; *Murūǧ aḏ-ḏahab*, ed. Paris, IV, 281, 6;

b) vor Liebespein: LANE, *Lex.*, 496c, 1; Mutanabbī ٣٦٣, V. 5; *Ma'āhid at-tanṣīṣ* ٥٣٨, 17*; *Muwaššā* ١٦٣, 12; *Mu'all.*, ed. ARNOLD, ٧٢, 2. ٩٤, 7 (beide Male im Komm.); *1001 Nacht*, ed. HABICHT, I, ١٨٣, 8*; Partizip: *Mufaḍḍal.* Nr. 23, 3; *Aǵ.* VIII, ١٣٠, 19*; Maqqarī II, ١٠٦, 5 v. u.*[1]; *1001 Nacht* II, ٢٣٦, 6 v. u.*;

c) vor Sorge und Furcht: Ḥarīrī, *Maqāmāt*, ٧١, 1. ٣٤٨, 2; *L'A* XVII, ٤٥٩, 3 v. u. = *T'A* IX, ٤٢١, 29;

d) vor Freude: nach *L'A* XVII, ٤٦٠, 2 = *T'A* IX, ٤٢١, 30; Belege dafür scheinen mir zu fehlen;

e) aus unbestimmtem Grunde: *Mufaḍḍal.* Nr. 1, 8 = *Tahḏīb al-alfāẓ* ١٣, ult. (بِوالِهٍ);

2. c. إِلَى *a)* „sich sehnen nach“: α) die Kamelin nach ihrem Jungen: *L'A* XVII, ٤٦٠, 7. ٤٦١, 6 = *T'A* IX, ٤٢٢, 13; Ibn Qutaiba, *'Uyūn al-aḫbār*, ٢٧٥, 9; — β) die Kamelin nach ihrem Hengste: *L'A* XVII, ٤٦٠, 8 = *T'A* IX, ٤٢٢, 6f.; — γ) der Kamelhengst oder die Kamelin nach ihren Stallkameraden: *L'A* XVII, ٤٦٠, 8; Ḫansā' ٢٩, 3; — δ) Menschen nach Genossen, Gleichgesinnten u. ä.: Kumait, *Hāš.*, Nr. 1, 93 = SPRENGER, *Moḥammad*, 289, 5; — *b)* „sich flüchten zu, seine Zuflucht nehmen zu“: *Asās al-balāġa*, s. v., *L'A* XVII, ٣٦٠, 6f. = *T'A* IX, ٢٧٥, 35. ٤٢٢, 10;

3. c. بِ „zärtliche Neigung haben zu“: Ṭabarī, *Annales*, I, ١٠٢١, 12 (والِهًا)*;

4. c. فِى „seelisch versenkt sein in (die Gottheit)“: Maqqarī II, ١٥٢, 16 (والِهًا; s. DOZY, s. v.);

5. „stöhnen, heulen“ (Wind): Ibn al-Anbārī, *Aḍdād*, ١٩١, 1* = *L'A* sub هوج und زبر und *T'A* sub زبر (*ZDMG* LVII, 787, Anm. 2 von mir übersetzt).

Vgl. hierzu noch das oben besprochene وَلَّهَ (أَلَّهَ) mit seinen verschiedenen Bedeutungen.

---

[1] Für والى الهوى der Ausg. wird والِهَ الهَوَى zu lesen sein.

Es liegen ferner folgende abgeleitete Formen von وَلَهَ vor:

Stamm II und IV „in verwirrenden, geistzerrüttenden, betäubenden Schmerz und Kummer versetzen“: 1. eine Kamelin durch Wegnahme, Schlachtung usw. ihres Jungen oder eine Mutter durch gewaltsame Trennung von ihrem Kinde beim Verkaufe in die Sklaverei u. ä. (c. وَلَدِها [على؟] عن): Ibn al-Aṯīr, *Nihāya*, s. v. (vier Traditionen); *L'A* XVII, ٤٦٠, 13—18; *Asās al-balāġa* s. v. und *T'A* IX, ٤٢٢, 13 f.; eine ناقة مولّهة ist eine Kamelin, deren Junges früh wegstirbt, *Asās al-balāġa*, l. c. und *T'A* IX, ٤٢٢, 8; — 2. einen Menschen durch Liebesqual oder sonstigen Kummer: *1001 Nacht* I, ١٨٥, 2*; *L'A* XVII, ٤٦٠, 4*. 19 = *T'A* IX, ٤٢١, 39;

Stamm V „verwirrt, betäubt werden, fast um seinen Verstand kommen“ (also ungefähr gleichbedeutend mit I): *L'A* XVII, ٤٥٩, pu. = *T'A* IX, ٤٢١, 30; *1001 Nacht* II, ٦٥, 14. ٦٩, 2; durch die Liebe: 'Umar b. Abī Rabī'a Nr. 1, 28 und *1001 Nacht* I, ١٨٣, 6*; beachte auch das Sprichwort أَخَذُوا (وَقَعُوا) فى وادى تُوُلَّهَ „sie kamen in eine verzweifelte Lage“ Maidānī, *Mağma' al-amṯāl*, ed. Būlāq 1284, I, ٤٣, ed. Freytag I, S. 75[1]; *Asās al-balāġa*, l. c., *Qāmūs* und *T'A* sub وله[2];

Stamm VIII, gleichfalls „verwirrt, betäubt werden, seinen Verstand einbüßen“ u. ä.: *L'A* XVII, ٤٥٩, pu. = *T'A* IX, ٤٢١, 30; ein Liebender: *Ḥamāsa* ٥٤٣, 12* = Mutanabbī ١٠٨, 6 (im Komm.); ein Eifersüchtiger: *L'A* XVII, ٤٦٠, 1* = *T'A* IX, ٤٢١, 32 (= *Hud.* Nr. 271, 32, hier aber eine andre Lesart grade bei unserm Verb); اِتَّلَهَ ist aber — wohl erst in jüngerer Zeit — auch transitiv gebraucht worden, s. *Qāmūs* und *T'A* s. v. und beachte die Variante مُتَّلَهٌ für مُتَّلِهٌ in dem soeben zitierten Verse der *Ḥamāsa* (Mutanabbī l. c. steht nur مُتَّلَهٌ, das aber wohl auf Dieterici's Rechnung zu setzen ist);

Stamm X im Passiv „von Sinnen, seelisch zerrüttet sein“: Kamelin, die ihr Junges, oder Mutter, die ihr Kind verloren hat: *Hud.* Nr. 9, 16;

---

[1] Hier schlecht تُوُلَّهُ.

[2] Vgl. die ganz ähnlichen Sprichwörter وقعوا فى وادى تُخُيِّبَ (تُضُلِّلَ ، تُغُلِّسَ ، تُهُلِّكَ) Maidānī, ed. Būl. II, ٣٦٥. ٣٧١, ed. Freytag II, S. 803. 816 (hier wieder schlecht تُغُلِّسُ): Lane, *Lex.*, 828 c. 1798 c. 2281 c. u. a.

die Adjectiva وَلِهٌ (Fem. وَلِهٌ oder وَلِهَةٌ; s. aber Anm. 1), وَلْهَانُ (Fem. وَلْهَى) und مِيلَاهٌ (gen. comm., Plur. مَوَالِيهُ), alle drei ungefähr gleichbedeutend mit وَالِهٌ: Wörterbücher und Mubarrad, *Kāmil*, ٧١٥, Anm. f; sonstige Belege:

zu وَلِهٌ: „schmerzzerrüttet durch den Verlust des Gatten" Ḥarīrī, *Maqāmāt*, ٢٥٣, Schol., pu.[1]; „liebeskrank" NÖLDEKE-MÜLLER, *Delectus*, S. 3, 8[2];

zu وَلْهَانُ: „schmerzbetäubt durch den Verlust ihres Kindes" Yāqūt, *Geogr. Wörterb.*, IV, ١٠٢٨, 18 (vgl. dazu FLEISCHER in Bd. V); „bedrückt von Todesfurcht" *Aġānī* VI, ١٥٦, 12*; „liebeskrank" *Sindbād*, ed. Langlès, ١٠٧, 3 v. u.; Yāfīl, *Maǧmūʿ al-aġānī wa-l-alḥān*, S. ٣٨٦, 5 v. u.; FISCHER, *Liederbuch eines marokk. Sängers*, I, 1, S. 111, 5;

zu مِيلَاهٌ: „bei der Wegnahme ihres Jungen seelisch schwer leidend (Kamelin)": Kumait, *Hāš.*, Nr. 2, 129 (Plur. مَوَالِيهُ); — „stöhnend, heulend (Wind)": *LʿA* XVII, ٤٦٠, 23 = *TʿA* IX, ٤٢٣, 6; — endlich sind noch als Ableitungen von وَلِهَ zu buchen:

das Substantiv مُوَلَّهٌ „Santon": DOZY s. v.

und das Substantiv مِيلَهٌ „Wüste": *Asās al-balāġa* sub وله; Ruʾba Nr. 58, 56 = *LʿA* XVII, ٤٦٠, ult. = *TʿA* IX, ٤٢٣, 2[3].

Die Grundbedeutung von وَلِهَ ist offenbar „verstört, verwirrt, von Sinnen sein (Kamelin wegen des Verlustes ihres Jungen)". Diese Bedeutung ist in der älteren Literatur die häufigste, und die andern lassen sich mühelos aus ihr ableiten. Daß das Verb von Haus aus nur von weiblichen Geschöpfen gebraucht wurde, beweist der vorherrschende epizöne Gebrauch von وَالِهٌ (und وَلِهٌ?)[4]: dieses Partizip

---

1 Vielleicht ist hier aber وَلْهَى = وَلْهَى für وَلِهَا zu lesen, wie an der sofort zu zitierenden Stelle Yāqūt, *Geogr. Wb.*, IV, ١٠٢٨, 18 für وَلْهَى? Zutreffendenfalls hatte ich keinen Beleg dafür, daß auch وَلِهٌ gen. comm. ist.

2 Vgl. zu dem Gedichte und insonderheit zu seinem — bei NÖLDEKE nicht einwandfreien — Anfang GOLDZIHER, *Abh. z. arab. Philologie*, II, ٤٣ und 30f. und Ḥarīrī, *Durra*, ٥٦.

3 Vgl. zu وَلِهَ und seinen Ableitungen noch LANDBERG, *Etudes sur les dialectes de l'Arabie méridionale*. Vol. I. Hadramoût, 50f., wo aber der Satz „Tout cela est tout le contraire de la langue classique" der Einschränkung bedarf.

4 Nach *TʿA* IX, ٤٢١, 38 wäre auch مُولَهٌ epizön.

gehört eben in dieselbe Kategorie wie حائض, طامث, عاقر, حامل, كاعِب, مُرْضِع usw. usw.

Mit der ausgiebigen Verwendung von وَلِهَ kontrastiert auf das schärfste das spärliche Auftreten von أَلِهَ.[1] Dieses hat, soweit es sich mit وَلِهَ berührt, folgende Bedeutungen: 1. „verwirrt, betäubt sein"; 2. c. على „in Unruhe und Angst sein wegen"; 3. c. الى a) „sich sehnen, verlangen nach", b) „sich flüchten zu, Schutz suchen bei", „sich bei jemand, in jemandes Schutze beruhigt fühlen"; 4. c. ب (wohl entwickelt aus 3 b) „bleiben, sich aufhalten (an einem Orte)". Ich habe für diese Bedeutungen — abgesehen von den Angaben der Wörterbucher — nur folgende Belege:

fur 1: SPRENGER, *Moḥammad*, I, 288, 12f., *Kaššāf*, ed. LEES, I, ٦, pu., Baiḍāwī I, ٤, 18; vom Auge: SPRENGER, l. c., Z. 13* (= DYROFF, *Zur Geschichte der Überlieferung des Zuhairdīwāns*, S. 26, 5 v. u., wo aber تَحَرَّجَ für تَأَلَّهَ steht) und Aḫṭal, ed. SALHANI, S. ٣٩٦, 12 = SPRENGER, l. c., Z. 15;

für 3 a): Baiḍāwī I, ٤, 21;

für 3 b): SPRENGER, l. c., Z. 6ff.* 18f.* = *L'A* XVII, ٣٦١, 22f. = *T'A* IX, ٣٧٥, 33;

für 4: *T'A* IX, ٣٧٥, pu.*

Schon der Kontrast in der Häufigkeit ihres Gebrauchs zeigt, daß وَلِهَ das primäre und أَلِهَ das sekundäre, abgeleitete Verb ist. Das haben auch schon kluge einheimische Philologen wie Ǧauharī erkannt; s. *Ṣiḥāḥ* s. v., *L'A* XVII, ٣٦١, 20f., *T'A* IX, ٣٧٥, 30f., FREYTAG und LANE s. v. Der Übergang von وَلِهَ zu أَلِهَ dürfte sich folgendermaßen vollzogen haben: وُلَّه wurde z. T. zu أُلَّه (s. oben S. 391 f.); zu أُلَّه bildete man den Sing. آلِه (vgl. *L'A* XVII, ٤٦٠, 2 = *T'A* IX, ٤٢١, 30: والِهٌ وآلِهٌ على البَدَل) und daraus entwickelte man das Perf. أَلِهَ. Man beachte hierbei, daß, wie aus den von mir aufgeführten Belegen ersichtlich ist, das Part. act. die am meisten gebrauchte Form unseres Verbs darstellt.

---

[1] Ganz verkehrt ist es, wenn LANDBERG *Glossaire datînois* I, sub وله behauptet, daß أَلِهَ die größere Haufigkeit zukomme.

Damit ist aber gegen NÖLDEKE bewiesen, daß أَلِهَ, das eben zu وَلِهَ gehört[1], nicht von إِلاهٌ denominiert sein kann[2].

Irrig ist also auch folgender Satz HÖLSCHER's, *Die Profeten*, 127, Anm. 2: „Daß *'ilāh* die Bedeutung „Dämon" gehabt hat, zeigt das Denominativ أُلِّهَ verwirrt sein".

Wirklich von إِلاهٌ oder اللّٰه direkt oder doch indirekt denominiert sind die — sämtlich der alteren Sprache fehlenden — Verbalformen أَلَهَ „dienen, verehren, anbeten", أَلَّهَ 1. „zum Diener, Sklaven machen", 2. „vergöttern, zum Gott machen", تَأَلَّهَ 1. „sich frommen Übungen hingeben, fromm sein" (ist sehr häufig) und 2. „sich zum Gott machen, sich vergöttern, zum Gott werden" und اِسْتَأْلَهَ, wohl „sich Gott ähnlich machen" o. ä. (fehlt in den Wörterbüchern, s. indessen *Kaššāf* I, ٦, 7 v. u. und Baiḍāwī I, ٤. 18). Aber diese beschäftigen uns hier nicht.

---

[1] Offenbar ist auch تَلَهَ (< اِتَّلَهَ) davon abgeleitet und weiter auch vielleicht دَلَهَ, عَلَهَ und هَلِعَ.

[2] Richtig schon LANDBERG, *Gloss. dat.*, l. c.: „... أَلِهَ, que NÖLDEKE *ZDMG* 40, p. 174 veut faire remonter à إِلاهٌ, comme dénominatif, mais je crois sans raison".

SPRECHSAAL — NOTES AND QUERIES.

NACHTRÄGE ZU: Das *Kitāb al-Lāmāt* des Aḥmad ibn Fāris (oben S. 77 ff.).

Zu S. 80: Von den Werken des Ibn Fāris ist weiter der *Muǧmal al-luġa* gedruckt (Kairo 1332 ff.). — Drei weitere Schriften des Titels *Kitāb al-Lāmāt* nennt der *Fihrist* S. 35, unt. in einem besonderen Abschnitt *Al-kutub al-mu'allafa fī lāmāt al-Qur'ān*, nämlich von Dā'ūd ibn abī Ṭaiba und Muḥammad ibn Sa'īd, über die ich nichts Näheres habe ausfindig machen können, sowie von dem bekannten al-Aḫfaš (al-ausaṭ, BROCKELMANN I 105); in seinen Schriftenverzeichnissen scheint sie nicht erwähnt zu werden. Das Buch des Ibn al-Anbārī wird dort ebenfalls genannt, nicht das des Zaǧǧāǧī.

Zu den Versen hat mir mein verehrter Lehrer, Herr Geheimrat FISCHER, liebenswürdigerweise eine große Reihe von Belegen und einige Bemerkungen mitgeteilt, von denen ich (unter Weglassung der Belege aus Werken, die in den *Šawāhid-Indices* berücksichtigt werden sollen) folgendes wiedergebe:

S. 82, Z. 18 (dazu S. 90): auch *Lisān* XX 243, *Muzhir* I 4 (dazu Bemerkungen von Naṣr al-Hūrīnī, S. 3). NÖLDEKE, *Neue Beiträge*, S. 120, nennt den Vers mit Recht wegen seiner ungewöhnlichen Formen und Konstruktionen „sehr verdächtig". هنوات nicht „Dinge", sondern „schlechte, üble Dinge, Taten". على كاذب من وعدها الخ „auf deren lügnerischen Versprechungen das Licht von wahrhaften liegt", d. h. „deren lügnerische Versprechungen wahrhaft scheinen" (??). — S. 84, Z. 13 (dazu S. 92): Verfasser *Ḫizāna* IV 22 nach Kisā'ī: al-Kumait ibn Ma'rūf. — S. 85, Z. 7 (und S. 93) auch DE SACY, *Anthologie*, 104 (aus Zamaḫšarī's *Unmūḏaǧ*). Die richtige Lesart scheint وصدر: „gar manche Brust von leuchtender Farbe, deren zwei Busen zwei Büchsen gleichen". — S. 87, Z. 21 (und S. 95): أَزْرَقَ ist völlig richtig, s. NÖLDEKE zu *Kāmil* 212, 5 und 218, 13; ذو دلال „kokett".

Herr Professor PRAETORIUS, dem ich ebenfalls für eine Anzahl von wertvollen Bemerkungen zu Dank verpflichtet bin, schreibt mir:

S. 82, Z. 18 (Variante S. 90): „über einen Lügner (ergießt sich) das Licht eines Wahrhaftigen infolge ihrer Versprechen", d. h. sie hält ihre Versprechen so voll und ganz, daß auch ein Lügner etwas von Wahrhaftigkeit merkt. Ob der Sinn dieser Antithese sehr geschmackvoll wäre, ist eine andere Frage. — S. 87, Z. 24: أُمْثَلُ? فِي ist hier doch kaum Präposition, sondern „Maul".

G. BERGSTRÄSSER (Heidelberg).

NACHTRAG ZU S. 128.

Die Spottverse des al-ʿAuwām b. Šaudab auf die Geschehnisse des Kampftages von al-Iyād stehen in der Gestalt, in der sie der Leidener und der Petersburger Codex des Diwans Ǧarīr's aufweisen, auch in den Auszügen aus einer Abschrift der Kairiner Hs. dieses Diwans, die SALHANI seiner Ausgabe der *Naqāiḍ Ǧarīr wa-l-Aḫṭal* angehängt hat. (Die Ausgabe ist erst vor kurzem in meinen Besitz gelangt.) Im letzten Verse (S. ٢٢٣, 1) wird فَصُبِّحَا statt فصبّحا zu schreiben sein; s. oben S. 128. 5 v. u. und KRENKOW in seiner Anzeige der Ausgabe, *BSOS*. III, 191.

A. FISCHER (Leipzig).

BÜCHERBESPRECHUNGEN — NOTICES OF BOOKS.[1]

OSKAR VON NIEDERMEYER, *Afganistan.* Bearbeitet von OSKAR VON NIEDERMEYER und ERNST DIEZ. Leipzig, Hiersemann, 1924. XVI u. 70 S. 4° mit 246 Abb. in Kupfertiefdruck u. 9 Skizzen.

Das vorliegende Buch ist eine Frucht der militärisch-politischen Expedition O. v. NIEDERMEYER's nach Afghanistan in den Jahren 1915/16, von deren nüchternem Verstande fast unüberwindlich scheinenden und doch überwundenen Schwierigkeiten das kleine Ullstein-Buch W. O. VON HENTIG's, *Meine Diplomatenfahrt ins verschlossene Land,* eines der wenigen Kriegsliteraturerzeugnisse, die es nicht verdienen, der Vergessenheit anheimzufallen, ein anschauliches Bild gibt. Wenn in jenem glänzend geschriebenen Schriftchen, das sich von einem JULES VERNE oder KARL MAY nicht durch geringere Spannung der Erzählung unterscheidet, sondern nur dadurch, daß es wahr ist, die ganze phantastische Abenteuerlichkeit dieser „einer der abenteuerreichsten Fahrten des Weltkrieges" (NIEDERMEYER S. VI) und die größter Bewunderung würdige Leistung der Expedition zu klarster Anschauung kommt, so ist NIEDERMEYER's Buch von einer schlichten Sachlichkeit, die alles persönliche Erleben in einer Weise bis auf ein Mindestmaß zurückschraubt, die bei vielen Lesern Bedauern erregen wird, aber auf der andern Seite der Nüchternheit und Bescheidenheit des Vf. alle Ehre antut. „Der textliche Teil des Buches . . . soll lediglich einen allgemeinen Überblick auf den politisch-geographisch, wirtschaftlich und kunsthistorisch wichtigsten Gebieten geben" (S. V): daran hat sich der Vf. denn auch streng gehalten. Der Text NIEDERMEYER's bietet S. 11—41 eine knappe allseitig geographische Übersicht, gestützt auf gründlichen Einblick des auf früheren wissenschaftlichen Reisen im Orient (vgl. den Reisebericht in E. DIEZ, *Churasanische Baudenkmaler,* I, Berlin 1918) geschulten Beobachters, dessen Name übrigens auch nach dem Kriege noch guten Klang im mittleren Osten hat[2], in die Verhältnisse des Landes und auf Benützung der ein-

[1] Eine größere Anzahl von Bücherbesprechungen wird Heft IV bringen.

[2] Vgl. COLIN ROSS, *Der Weg nach Osten,* S. 93 u. 121.

schlägigen Literatur[1]. Neues bietet der Text in seiner Kürze vor allem da, wo von den wirtschaftlichen Verhältnissen die Rede ist, und naturgemäß überhaupt in den Bemerkungen zur jüngsten politischen und kulturellen Entwicklung. Am wertvollsten ist er stets, wenn — offen oder zwischen den Zeilen — persönliche Eindrücke zum Wort kommen (so z. B. in der Einleitung S. 1—10).

Aber der Text ist nur eine Einführung zu den Bildern. NIEDERMEYER selbst bezeichnet das Buch als „Bilderwerk". In den 243 Bildern, deren glänzende Ausführung der Firma Emil Pinkau u. Co. wie dem Verlag zur Ehre gereicht, (nebst beigefügten Plänen von Kābul und Herāt, sowie einer Lageskizze von Balch) ruht der Hauptwert des Buches; hierin liegt das Neue. Denn wenn wir auch früheren Reisenden wie BURNES, KHANIKOFF, BELLEW, TATE, C. E. YATE u. a. ganz gute Beschreibungen und z. T. auch Abbildungen einzelner Städte und Bauten verdanken, ein solch reiches und treffliches Anschauungsmaterial, wie es NIEDERMEYER vorlegen kann, dürfte noch nie publiziert sein.[2] Da stehen zahlreiche Aufnahmen von Bevölkerungstypen, teils Einzelfiguren, teils Gruppenbilder, Handwerker oder Händler an ihrer Arbeitsstätte oder ganze Straßenszenen, neben Landschaftsbildern vom flachen Ufer des Hilmend oder den beschneiten Bergketten des Hindukusch (2 Bilder vom Chaukpaß). Die weitaus größte Zahl der Aufnahmen aber stellt Städtebilder oder einzelne architektonische Denkmäler dar, welch letztere E. DIEZ in einem besonderen Abschnitt „Die buddhistischen und islamischen Baudenkmäler Afganistans" (S. 45—68) kurz besprochen hat. Die meisten Bilder stammen aus der Hauptstadt Kābul: von der vorislamischen Zeit, die hier mit buddhistischen Siegessäulen und Stupas vertreten ist — aber in den seltsamen Holzfiguren aus Kafiristan bis in die Gegenwart hereinreicht —, führen die Denkmäler über die Blütezeit unter den großen Mongolen bis zu dem Palais des Emirs Ḥabībullāh, das fast ebensogut irgendwo in Mitteleuropa stehen könnte, und den Schornsteinen moderner Fabrikanlagen.

Nächst Kābul ist besonders Herāt vertreten, weiter Ḳandahār und Mezār-i scherīf, also die heute wichtigsten Städte des Landes. Nicht

1 Besonders deutlich wurde mir das bei dem Abschnitt über die Bevölkerung S. 27—33: der erste Satz auf S. 28 gehört eigentlich in Anführungszeichen, da er wörtlich aus dem Artikel von M. LONGWORTH DAMES in der *Enzyklopädie des Islām*, I, 157b stammt. Die Frage nach einem „semitischen Einschlag" in dem arischen Volkselement (S. 27 unten) bedarf m. E. keiner Untersuchung mehr, da sich keinerlei ernste Anhaltspunkte dafür geltend machen lassen.

2 Die ausländische Literatur des letzten Jahrzehntes ist mir natürlich nicht zugänglich. Übrigens bin ich im Augenblick auch für die ältere Literatur, da die hiesige Bibliothek fast ganz versagt, auf meine eigene bescheidene Bücherei angewiesen; doch ist mir jene von früher her zum guten Teil vertraut.

minder freut man sich aber der Bilder von Orten, die heute keine Rolle mehr spielen, aber Träger historischer Erinnerungen sind wie die alte Handelsstadt Bust am Hilmend und das Ghazna des großen Maḥmūd, die beide ihren ersten schweren Schlag durch den Ghōriden ʿAlā ed-dīn Dschahānsōz in der Mitte des 6. = 12. Jh. erlitten und später den Todesstoß durch die Mongolen. Ersteres ist durch 3, letzteres durch 2 Bilder vertreten, die aber durch verschiedene weitere bei E. DIEZ, *Persien. Islamische Baukunst in Churâsân* (Hagen i. W. 1923), Taf. 70—72 aus dem Material NIEDERMEYER'S veröffentlichte, darunter Detail-Aufnahmen vom Grabe Maḥmūd's, ergänzt werden. Von weiteren historisch bekannten Orten, die unter den Bildern des Werkes vorkommen, seien hier zunächst nur noch Maimene in Dschūzdschān, Schuburḳān, Bāmijān und das uralte Balch genannt[1].

Während Afghanistan in neuerer Zeit wirklich ein völlig verschlossenes Land war, haben seine Sonderlandschaften, was man darüber leicht zu vergessen geneigt ist, eine große politische und kulturelle Vergangenheit. Es sei hier nur daran erinnert, daß Baktrien vielleicht die Heimat der persischen Nationalreligion ist, daß in Sīstān der iranische Nationalheros Rustem zu Hause ist, daß im Norden Afghanistans die heiß umkämpfte Grenze zwischen Iran und Turan verläuft und daß vom Südosten her die indische Kultur, in deren Einflußzone wohl Kābul von jeher gehörte, zeitweise siegreich auf uralt iranischen Boden vorstieß. Es sei schließlich noch die Zeit militärisch-politischen Glanzes unter den Ghaznewiden und Ghōriden erwähnt und die Mongolenzeit, die wohl weite Gegenden Afghanistans endgültig wüste legte, aber später doch auch manchen Städten, wie Herāt, nochmals eine Hochblüte bescherte. All diese Wandlungen müssen sich auch in den erhaltenen Denkmälern widerspiegeln.

Ganz naturgemäß gliedern sich diese, wie es auch bei DIEZ geschehen, in vorislamische und islamische Bauten. An die vorislamischen heftet die Bevölkerung mit Vorliebe die Erinnerung an die iranische Urzeit. Aber in Wahrheit sind nicht bloß die berühmten Felsskulpturen und Höhlenbauten von Bāmijān, sondern auch die Top-i Rustem und Tacht-i Rustem von Balch und ähnliche Monumente in der Nachbarschaft, deren imposante Reste in prachtvollen Abbildungen gegeben sind, offenbar erst buddhistischen Ursprungs. Nur in dem merkwürdigen Tacht-i Rustem von Aibag,

---

[1] Die „Kelle Nareiman im Gebirge nordöstlich von Herāt", die nach den 4 Bildern N.'s eine höchst interessante Ruine zu sein scheint und deren Name doch wohl an die iranische Heldensage (Nerīmān Großvater des Rustem) anknüpft, konnte ich leider auf den Karten nicht finden und bisher auch nicht mit einem historisch bekannten Ort identifizieren.

das LE STRANGE, *Lands of the Eastern Caliphate*, S. 427 mit dem Simindschān der arabischen Geographen gleichsetzen will, das unter dem heutigen Namen aber wenigstens bereits bei Bāber (facsimile-ed. A. S. BEVERIDGE, fol. 121 [a] u. 308 [b], Übers. von PAVET DE COURTEILLE, I, 261 u. II, 267) vorkommt, möchte DIEZ ein zoroastrisches Denkmal sehen.

Unter den islamischen Bauten widmet DIEZ den weitaus größten Teil seiner kurzen Darstellung den Heiligtümern von Herāt. Zweifellos bieten die herrlichen Tafeln sehr wertvolles Material zur vergleichenden Beurteilung der ostiranischen und zentralasiatischen Bauformen, besonders aber der Ornamentik, einschließlich der epigraphischen. Aber so schön die Bilder gelungen sind, sie sind doch nicht von einem Archäologen aufgenommen und reichen zu einer vollständigen kunsthistorischen Darstellung und Bearbeitung der Bauten, wie aus DIEZ' Ausführungen deutlich hervorgeht, nicht aus.

Auch die ganz wundervollen Inschrift-Friese bieten, soweit sie auf den Reproduktionen lesbar sind — auf den Originalen könnte man gewiß bisweilen mit der Lupe weiter kommen — leider inhaltlich nach den Beispielen, die ich zu lesen versuchte, nicht allzuviel. Bald sind es einfach Ḳor'ān-Verse (Tafel 151: Sūre 17, 24 u. 48, 1. 2; Tafel 174: Sūre 17, 80—84) oder sonstige fromme Sprüche (Tafel 159 u. 160), bald fehlen gerade die entscheidenden Namen. So lautet der schöne kūfische Fries Tafel 153, wenn ich richtig lese:

دنيا والدين معزّ الاسلام والمسلمين نظام العالم ابو الفيض

oder die Neschī-Inschrift Tafel 156 — unter Weglassung des oder der zwei ersten Worte, die ich trotz der Deutlichkeit der meisten Zeichen und naheliegender, aber m. E. eben graphisch nicht zu rechtfertigender Deutung nicht zu lesen wage:

العرب والعجم مغيث العباد ظل الله فى الا [ارض]

also Bruchstücke, die sehr wohl den Titel eines Ghōriden wiedergeben können, aber gerade das Entscheidende, den eigentlichen Namen oder die Jahreszahl nicht enthalten. Und wenn auch bei dem schönen Kupfer- oder Bronzekessel Tafel 152 auf dem unteren Band der Name des Kunsthandwerkers deutlich zu erkennen ist:

عمل العبد حسن بن على بن حسن بن على اصفهانى المدعو بجمال حسن

so ist mir leider nicht ganz sicher, ob darüber, wo anscheinend der Name des Stifters steht, vor dem

محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد

wirklich gelesen werden kann غياث الدنيا والدين, was allerdings recht wohl möglich ist und trefflich passen würde, da nach den Angaben des Inders

Mohun Lal (s. S. 56 des Textes) Moschee wie Kessel von dem Ghōriden Ghijāth ed-Dīn Muḥammed († 599) stammen sollen[1].

Wenn man demnach dem Kunsthistoriker DIEZ das Bedauern durchaus nachfühlen kann, daß der Ertrag der Expedition in dieser Hinsicht nicht noch größer war, so darf man dabei nicht vergessen, daß dieses Bedauern eben darum so lebhaft ist, weil das, was NIEDERMEYER uns gebracht hat, ganz erlesene Proben einer noch wenig bekannten und erforschten hohen Kunstentwicklung enthält. Alle Leser freilich werden mit dem Dank für die ungeahnte Fülle des in dem Prachtwerk neu Gebotenen den Wunsch verbinden, daß es der Wissenschaft bald vergönnt sein möge, die wertvollen archäologischen und kunstgeschichtlichen Schätze des Landes zu heben, ein Wunsch, zu dem die neue Ära in Afghanistan unter seinen klugen, gesundem Fortschritt keineswegs abholden Herrschern wohl eine gewisse Berechtigung gibt.

---

[1] Eine kleine Richtigstellung zu S. 65: die 2 Worte, die in unendlicher Reihe um den Tambur des Tafel 203 abgebildeten Kuppelbaus laufen, heißen natürlich nicht „Lillah Malik", sondern لله الملك „lillāhi'l-mulk" „Gottes ist die Herrschaft", eine ḳor'ānische Formel, die auch sonst an Bauten Verwendung findet, vgl. z. B. M. VON OPPENHEIM, *Inschriften aus Syrien* (Leipzig 1913), S. 63.

R. HARTMANN (Königsberg i. Pr.)

VERZEICHNIS DER ZUR BESPRECHUNG EINGEGANGENEN SCHRIFTEN.

LIST OF BOOKS RECEIVED FOR REVIEW.

(* schon zur Besprechung vergeben.)
(* already sent out for review.)

MANASSEWITSCH, B., Lehrbuch der Arabischen Sprache für den Selbstunterricht. 5. Aufl. (A. Hartleben's Bibl. der Sprachenkunde. 23. Teil.) Wien u. Leipzig, A. Hartleben's Verlag [o. J.].

*BRUGSCH, MOHAMMED, Arabisch-deutsches Handwörterbuch, umfassend die arabische Schriftsprache mit Einschluß des Sprachgebrauchs der Gegenwart. Hannover, Heinz Lafaire, 1924—1925. Liefg. 1–7; je zu 4 M.

*Amrilkais der Dichter und König. Sein Leben dargestellt in seinen Liedern. Aus dem Arabischen übertragen von FRIEDRICH RÜCKERT. In zweiter, vom Dichter selber vorbereiteter und erweiterter Auflage neu herausgegeben von HERMAN KREYENBORG. Hannover, Heinz Lafaire, 1924. Br. 8,50 M., Lwd. 10 M., Hprgmt. 15 M., Prgmt. 25 M.

*Der Koran. Ausgewählt, angeordnet und im Metrum des Originals übertragen von HUBERT GRIMME. (Dokumente der Religion. VIII. Bd.) Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1923. Geb. 2,85 M.

*The Book of Religion and Empire. A semi-official defence and exposition of Islam . . . by ʿAli Ṭabari. Arabic Text edited . . . by A. MINGANA. Manchester, University Press, 1923. 5/- net.

*The Book of Religion and Empire . . . by ʿAli Ṭabari. Translated with a critical apparatus . . . by A. MINGANA. Manchester, University Press, 1922. Geb. 10/6 net.

*Al-Ghazâlî, Die kostbare Perle im Wissen des Jenseits. Aus dem Arabischen übersetzt von MOHAMMED BRUGSCH. Hannover, Heinz Lafaire, 1924. Hlwd. 6 M., Hprgmt. 8.50 M., Prgmt. 15 M.

*Das Kitāb al-ḫiial ualmaḫāriǧ des Abū Bakr Aḥmad ibn ʿUmar . . . al-Ḫaṣṣāf, herausgegeben von JOSEPH SCHACHT. (Breslauer Doktor-Dissertation. — Beiträge z. semit. Philologie u. Linguistik, hrsg. v. G. BERGSTRÄSSER, Heft 4.) Hannover, in Komm. bei Heinz Lafaire, 1923.

*Das Kitāb al-ḥijal fi-fiqh (Buch der Rechtskniffe) des Abū Ḥātim Maḥmūd ibn al-Ḥasan al-Qazuīnī, mit Übersetzung u. Anmerkungen, herausgegeben von JOSEPH SCHACHT. Hannover, Heinz Lafaire, 1924. 10 M.

Kitāb al-ʿIlm al-muktasab fī zirāʿat adh-dhahab Book of Knowledge acquired concerning the Cultivation of Gold. By Abu ʾl-Qāsim Muḥammad ibn Aḥmad al-ʿIrāqī. The Arabic Text edited with a Translation and Introduction by E. J. HOLMYARD. Paris, Paul Geuthner, 1923. 30 fr.

*Die Erzählungen aus den tausendundein Nächten. Vollständige deutsche Ausgabe in sechs Bänden. Zum ersten Mal nach dem arabischen Urtext der Calcuttaer Ausgabe vom Jahre 1839 übertragen von ENNO LITTMANN. Leipzig. Insel-Verlag, Bd. 1—3, 1923—24.

*E. LITTMANN, Tausendundeine Nacht in der arabischen Literatur. (Philosophie u. Geschichte 2.) Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1923. 1 M.

PARET, RUDI, Sīrat Saif ibn Dhī Jazan. Ein arabischer Volksroman. Hannover, Heinz Lafaire, 1924. Kart. 4,50 M.

ROSEN, FRIEDRICH, Shumā Fārsī härf mīzänīd? (Sprechen Sie Persisch?) Neupersischer Sprachführer. 3. verb. Aufl. (Kochs Sprachführer 19.) Berlin, Ferd. Dümmler, 1925. Geb. 5 M.

A New Translation of Omar Khayyám. By Jamshedji E. Saklatwalla. London, Luzac & Co. [o. J.].

*Unio mystica, Sehnsucht und Erfüllung. Hafisische Lieder in Nachbildungen von GEORG JACOB. Hannover, Heinz Lafaire, 1922. Kart 1 M., Prgmt. 4 M.

Suhail und Nevbehâr. Romantisches Gedicht des Mesʿûd b. Aḥmed (5. Jahrh. d. H.). Nach der einzig erhaltenen Handschrift in der Preuß. Staatsbibliothek. Mit einem Geleitwort von J. H. MORDTMANN. (Quellenwerke des islamischen Schrifttums. 1. Bd.) Hannover, Heinz Lafaire, 1925. Lwd. 25 M.

Türkische Märchen II. Der Zauberspiegel. Türkische Märchen, zum erstenmal aufgezeichnet und ins Deutsche übersetzt von THEODOR MENZEL. (Beiträge z. Märchenkunde d. Morgenlandes, hrsg. v. GEORG JACOB und THEODOR MENZEL. III. Bd.) Hannover, Heinz Lafaire, 1924. Kart. 4 M.

*Karagös. Türkische Schattenspiele. Herausgegeben, übersetzt und erklärt von HELLMUT RITTER. Erste Folge. Die Blutpappel. Die falsche Braut. Die blutige Nigar. Hannover, Heinz Lafaire, 1924. Lwd. 50 M.

Die osmanische Chronik des Rustem Pascha. Von LUDWIG FORRER. (Türk. Bibl. Hrsg. v. GEORG JACOB und RUDOLF TSCHUDI. 21. Bd.) Leipzig. Akad. Verl.-Ges., 1923. 10 M.

TAESCHNER, FRANZ, Das anatolische Wegenetz nach osmanischen Quellen. (Türk. Bibl. Hrsg. v. GEORG JACOB und RUDOLF TSCHUDI. 22. Bd.) Leipzig. Akad. Verl.-Ges.. 1924.

GOLDZIHER, IGNAZ, Vorlesungen über den Islam. Zweite. umgearb. Aufl. von FRANZ BABINGER. (Religionswiss. Bibl. Hrsg. v. WILHELM STREITBERG. 1.) Heidelberg. Carl Winter, 1925. Br. 12 M., geb. 14 M.

GUILLAUME. ALFRED. The Traditions of Islam. An Introduction to the study of the Hadith Literature. Oxford, Clarendon Press. 1924.

* ARNOLD, SIR THOMAS W., The Caliphate. Oxford, Clarendon Press. 1924. 10/6 net.

KÜHNEL, ERNST, Kunst des Orients. (Die sechs Bücher der Kunst. Hrsg. v. A. E. BRINCKMANN. 2. Buch.) Wildpark-Potsdam, Akad. Verlagsgesellschaft Athenaion [o. J.]. Geb. 10 M.

ABDUL WALI, Life and Work of Jawad Sabat, an Arab Traveller, Writer and Apologist . . . Calcutta and Simla, Thacker, Spink & Co.. 1925. Rs. 2/4.

KLINGHARDT, KARL, Angora-Konstantinopel. Ringende Gewalten. Frankfurt a. M.. Frankf. Societäts-Druckerei, Abt. Buchverlag, 1924.

RÜHL, PH., Die Türkische Republik in Wirtschaft und Aufbau. (Schriften d. Frankfurter Meßamts. Heft 16.) Frankfurt a. M.. R. Th. Hauser & Co. [o. J.].

MORDTMANN D. Ä., A. D., Anatolien. Skizzen und Reisebriefe aus Kleinasien. Eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von FRANZ BABINGER. Hannover, Heinz Lafaire, 1925. 15 M.

POWELL, E. A., Mit Auto und Kamel zum Pfauenthron. Berechtigte Übersetzung von MAX HESSE. 83 Abbild. Berlin-Grunewald, Kurt Vowinckel, 1924. Geb. 5 M.

Der Kleine Brockhaus. Handbuch des Wissens in einem Bande. Leipzig. F. A. Brockhaus. Liefg. 1. In 10 Liefg. zu je 1.90 M.

Manuskripte, Rezensionsexemplare und die Schriftleitung betreffende Briefe sind an den Herausgeber der „Islamica" Professor Dr. A. FISCHER, Leipzig, Grassistr. 40, zu richten.

Manuscripts and copies for review as well as letters concerning the management of the "Islamica" should be addressed to the editor Professor A. FISCHER, Ph. D., 40, Grassistr., Leipzig.

ISLAMICA

Zeitschrift fur die Erforschung der Sprachen und Kulturen der islamischen Völker

A Journal devoted to the Study of the Languages, Arts and Civilisations of the Islamic Peoples

VOLUMEN SECUNDUM

gewidmet — dedicated to

A. FISCHER

Herausgegeben von — Edited by

E. BRÄUNLICH

Der Band enthalt Beitrage von:

Contributors to Vol. II of the Islamica are:

W. Barthold (Leningrad), H. Bauer (Halle a. S.), G. Bergsträßer (Heidelberg), E. Braunlich (Greifswald), C. Brockelmann (Breslau), E. G. Browne (Cambridge), Fr. Buhl (Hilleröd, Dänemark), W. Caskel (Berlin), C. Frank (Berlin), M. Gaster (London), W. Gordlevsky (Moskau), A. Grohmann (Prag), I. Guidi (Rom), R. Hartmann (Konigsberg), J. Hell (Erlangen), J. J. Heß (Zürich), J. Horovitz (Frankfurt a. M.), P. Kahle (Bonn), I. Kratschkovsky (Leningrad), F. Krenkow (Beckenham, England), B. Landesberger (Leipzig), G. Levi della Vida (Rom), D. S. Margoliouth (Oxford), Br. Meißner (Berlin), E. Mittwoch (Berlin), R. A. Nicholson (Cambridge), M. Frhr. v. Oppenheim (Berlin), J. Pedersen (Kopenhagen), E. Pröbster (Neustadt a. d. Orla), O. Rescher (Konstantinopel), H. Ritter (Hamburg), A. Schaade (Hamburg), J. Schacht (Freiburg i. Br.), H. H. Schaeder (Breslau), H. Stumme (Leipzig), Ch. C. Torrey (New Haven), G. Weil (Berlin), F. H. Weißbach (Leipzig), K. V. Zetterstéen (Uppsala). H. Zimmern (Leipzig)

VERLAG DER ASIA MAJOR, LEIPZIG
KURPRINZSTR. 14

VOL. I. FASC. 4 DEC. MCMXXV

ISLAMICA

EDITOR

A. FISCHER



LIPSIAE
IN AEDIBUS QUAE ASIA MAJOR APPELLANTUR
MCMXXV

IMPRESSUM
TYPIS DRUGULINI
LIPSIÆ



CIↃ · C · CIↃ · XXV

TÜRKISCH-TSCHUWASSISCHE VERGLEICHENDE STUDIEN.

VON

N. POPPE (Leningrad).

Die tschuwassische Sprache gehört zu den interessantesten Altaisprachen, da die Tschuwassen die Nachkommen der Waldbevölkerung des Wolgabulgarenreiches sind[1]. Sie steht den Türksprachen am nächsten und ist für die türkische Sprachwissenschaft von großer Bedeutung, da sie eine Menge archaistischer Züge behalten hat. Sie ist aber keine türkische Sprache im gewöhnlichen Sinn dieses Wortes, und obgleich G. J. RAMSTEDT sie als „eine regelrechte Entwickelung der Türksprache" charakterisiert[2], glaube ich berechtigt zu sein, sie als eine selbständige Sprache zu betrachten, welche auf eine Schwestersprache des Urtürkischen zurückgeht, weshalb ich die gemeinsame Ursprache, auf welche das Tschuwassische und die Türksprachen zurückgehen, nicht „Urtürkisch", sondern „Vortürkisch" oder „die türkisch-tschuwassische Ursprache" nenne.[3]

Die große Bedeutung der tschuwassischen Sprache für die türkische Sprachwissenschaft tritt noch darin hervor, daß sie in vielen Hinsichten eine viel reinere Sprache ist, als die eigentlichen Türksprachen, welche, wie noch W. RADLOFF festgestellt hat, zum größten Teil Mischsprachen sind[4], deren Phonetik sich im Laufe der Jahrhunderte stark von der ursprünglichen entfernt hat und jetzt durch Eigentümlichkeiten gekennzeichnet wird, welche den alttürkischen Mundarten völlig

1 Vgl. *Encyclopaedia of Islam*, p. 791.
2 *Zur Frage nach der Stellung des Tschuwassischen*, *JSFOu* XXXVIII. 1. S. 34.
3 *Asia Major*, I. S. 777.
4 *Alttürkische Studien*, IV, S. 305 ff.

fremd waren. Zu solchen Neuerscheinungen muß z. B. die Assimilation zweier nebeneinanderstehender Konsonanten gerechnet werden, durch welche das Kirgisische, Teleutische, Jakutische und andere Turksprachen charakterisiert sind; z. B. Alt. *paštar* < *baš-lar* „die Köpfe“, Kirg. und Jak. *bastar* id., Alt. *jaldïŋ* < *jal-nïŋ* „der Mähne“, Kirg. *koldüŋ* < *köl-niŋ* „des Sees“ usw., eine Assimilation, welche der tschuwassischen Sprache fremd ist, während sie doch ein wichtiges Merkmal vieler Türksprachen bildet, nach welchem die betreffenden Mundarten zu einer Gruppe gezählt werden müssen. Dagegen verbindet eine Reihe von Eigentümlichkeiten die tschuwassische Sprache mit den altertümlichsten Turksprachen, was beweist, daß die tschuwassische Sprache auch eine altertümliche Sprache ist. Zu solchen altertümlichen Türksprachen müssen die südlichen Türkdialekte[1] gezählt werden, die durch eine Menge Eigentümlichkeiten gekennzeichnet sind, welche eine Entsprechung nur noch im Tschuwassischen finden, während in den übrigen Türksprachen sich kaum Spuren von ihnen erhalten haben.

Um sogleich mit diesen türkisch-tschuwassischen Entsprechungen anzufangen, beginne ich mit einigen phonetischen Eigentümlichkeiten des Tschuwassischen.

I.

Die tschuwassischen **e* und **ė*.

Dem *a* der meisten Türksprachen (dialektisch auch *e* und *i*)[2] entsprechen im Tschuwassischen entweder *a* oder *i* (∼*ə* < **ĭ*), z. B. Tschuw. *ar* „Mann“ = Alt., Tar. usw. *är* id., aber Tschuw. *pilläk* „fünf“ = Alt. usw. *päš* id. usw. Die Entsprechungen Tschuw. *a* und *i* = Türk. *ä* können in einer sehr großen Anzahl von Fällen verfolgt werden, weshalb man a priori annehmen kann, daß die tschuw. *a* und *i* auf zwei verschiedene Laute zurückgehen, welche in den Türksprachen in einen Laut zusammengefallen sind.

Nun hat K. FOY schon vor Jahren bewiesen, daß im Azerbaidschanischen zwei *e*-Laute existieren, von denen der eine mehr dem *a* und der andere mehr dem *i* zuneigt, und welche von ihm mit *e* und *ė*

---

[1] Nach der Klassifikation von W. RADLOFF, *Phonetik*, S. 290—291.

[2] W. RADLOFF, *Phonetik*, § 113 ff.; *Zur Geschichte des Türkischen Vokalsystems*, S. 428, 447 ff.

bezeichnet werden[1]. Was unsere Wörterbücher betrifft, so machen sie keinen Unterschied zwischen dem weiteren *e* (oder *ȧ*) und dem engeren *ė*, weshalb K. FOY's höchst interessante Entdeckung eine große Überraschung war. Leider muß hier aber gesagt werden, daß aus dieser Beobachtung K. FOY's keine richtigen Konsequenzen gezogen worden sind, sondern daß sie völlig mißverstanden wurde und nicht die Früchte brachte, welche man von ihr hätte erwarten können, da bald nach dem Erscheinen der *Türkischen Vokalstudien* von K. FOY W. RADLOFF's Aufsatz *Zur Geschichte des Türkischen Vokalsystems* herauskam, in dem W. RADLOFF, K. FOY's Ansicht bekämpfend, seine eigene Meinung über die türkischen Laute *a, e* und *i* ausspricht, eine Meinung, die, wie wir weiter sehen werden, haltlos ist. Und da später niemand auf diese Frage zurückgekommen ist, ist W. RADLOFF's Theorie die neueste und die letzte geblieben.

Wenden wir uns nun zu einer genauen Untersuchung der Frage, so werden wir sehen, daß einst zwei verschiedene *e*-Laute in allen Türksprachen existierten.

Beginnen wir mit der alttürkischen Mundart des Jenissei, so sehen wir, daß dort zwei *e*-Laute existierten, von denen *ė* sogar durch ein besonderes Zeichen in der Schrift wiedergegeben wurde, vgl. *ėki* „zwei“, *bėš* „fünf“, *bėl* „Taille“, *ėš* „Kamerad“, *ėt-* „machen“, *jėtmiš* „siebzig“, *ėl* „Volk“[2].

Vereinzelte Spuren zweier *e*-Laute finden sich auch im Jakutischen, wo dem *ȧ* anderer Türksprachen oft *i* entspricht, während doch sonst dem türkischen *ȧ* auch dort *a* oder *ia*<**ā*<**ē* entspricht, vgl. *bīl* „Taille“ = Alt. *pȧl* id., *il* „Eintracht“ = Alt. *ȧl* id., *sir* „Landschaft“ = Alt. *jar* „Erde“, dagegen aber *ar* „Mann“ = Alt. *ȧr* id., *ämis* „Fett“ = Alt. *samis* id., *biar-*<**bār-*<**bēr-* „geben“ = Alt. *pär-* id. usw. Die jakutischen Formen konnen aber nicht als Kriterien dienen, da wir darin oft ein *i* finden, wo man ein *a* erwarten könnte, und, umgekehrt, ein *a* finden, wo man ein *i* erwarten würde, und außerdem wechseln dort *i* und *a*, vgl. *ikki* ∼ *ȧkki* „zwei“ = Jen. *ėki*, *ȧt* „Fleisch“ = türk. **ėt* id.[3], *tirit-* „schwitzen“ = Tschuw. *tar*<**ter* „Schweiß“ usw. Man

---

1 *Türkische Vokalstudien*, S. 130ff.; *Azerbajǯanische Studien mit einer Charakteristik des Südtürkischen*, I, S. 133ff.

2 V. THOMSEN. *Une lettre méconnue des inscriptions de l'Iénissei*, *JSFOu* XXX, 4, p. 9.

3 Vgl. meinen Aufsatz *Sur un phonème turco-mongol. Comptes Rendus de l'Académie des Sciences de Russie*, 1924, p. 97.

sicht, daß das Jakutische in bezug auf die Vertretungen von *e und *ė nicht ausschlaggebend ist; es darf aber anderseits nicht geleugnet werden, daß sich darin gleichwohl deutliche Spuren zweier *e*-Laute erhalten haben.

Gehen wir jetzt zum Tschuwassischen über! Oben ist schon gesagt worden, daß dem türkischen *ä* im Tschuwassischen *a* und *i* (∼ *ə*) gegenüberstehen. Auch wissen wir jetzt, daß im Azerbaidschanischen dem *ä* anderer Türksprachen zwei *e*-Laute entsprechen. Auf diese Tatsachen uns stützend, können wir feststellen, daß dem tschuwassischen *a* (<*e) im Azerbaidschanischen *ä* (<*e) und dem tschuwassischen *i*∼*ə* (<*ė) im Azerbaidschanischen *ė* (<*ė) entsprechen.

Stellen wir eine Reihe tschuwassischer und azerbaidschanischer Wörter mit *e und *ė zusammen[1].

Beispiele Tschuw. *a* = Az. *ä*.

Tschuw. *ar* „Mann" = Az. *är* id.; Tschw. *anzə̆r* „eng" von **an* „Breite" = Az. *än* „Breite"; Tschuw. *av-* „biegen" = Az. *äiri* „schief"; Tschuw. *ak-* „säen" = Az. *äk-* „pflanzen"; Tschuw. *alə̆* „Hand" = Az. *äl* id.; Tschuw. *ala* „Sieb" = Az. *äläk* id.; Tschuw. *allə̆* „fünfzig" = Az. *älli* id.; Tschuw. *parᴄa* „fest" = Az. *bärk* id.; Tschuw. *tap-* „mit den Füßen ausschlagen" = Az. *täp-* id.; Tschuw. *tar* „Schweiß" = Az. *tär* id.; Tschuw. *tarə̆n* „tief" = Az. *därin* id.; Tschuw. *tavə̆r-* „verdrehen" = Az. *däjirmi* „rund"; Tschuw. *saᴄə̆r* „acht" = Az. *säkiz* id.; Tschuw. *sazə̆* „Stimme" = Az. *säs* id.; Tschuw. *sav-* „lieben" = Az. *säv-* id.; Tschuw. *kart-* „einkerben" = Az. *kärt-* „abschneiden"; Tschuw. *kas-* „schneiden" = Az. *käs-* id.; Tschuw. *kanaš* „Rat" = Az. *käŋäš-* „sich beraten"; Tschuw. *kanᴅra* „Strick" = Az. *kändir* id.; Tschuw. *manə̆n* „mich" = Az. *män* „ich" usw.

Beispiele Tschuw. *i*∼*ə* = Az. *ė*.

Tschuw. *ir* „früh am Morgen" = Az. *ėrta* id.; Tschuw. *jəᴄər* <**ĭkĭr* „Paar" = Az. *ėkiz* „Zwillinge"; Tschuw. *pilľək* „fünf" = Az. *bėš* id.; Tschuw. *pilək* „Taille" = Az. *bėl* id.; Tschuw. *śitməl* „siebzig" = Az. *jėtmiš* id.; Tschuw. *śit-* „erreichen" = Az. *jėtiš-* id.; Tschuw. *śər* <**śĭr* <**jėr* „Erde" = Az. *jėr* id.; Tschuw. *śənə* <**śĭnĭ* <**jėni* „neu" =

[1] Die hier angeführten azerbaidsch. Formen sind mir liebenswürdiger Weise von meinem Studiosus A. Tagizāde aus Azerbaidschan mitgeteilt worden. Vergleicht man sie mit den entsprechenden Aufzeichnungen in W. Radloff's *Wörterbuch*, so sieht man, daß in letzterem *a* und *e* überhaupt nicht auseinandergehalten werden, weshalb das *Wörterbuch* für diese meine Studien nichts beiträgt.

Az. *jėni* id.; Tschuw. *śil* „Wind“ = Az. *jėl* id.; Tschuw. *śi-* „essen“ = Az. *jė-* id.; Tschuw. *iltlεgεn-* „gehorsam“, *itlε-* „horchen“ = Az. *ėšid-* „hören“ usw.[1]

Aus den angeführten Beispielen, deren Zahl sich leicht vermehren ließe, sieht man, daß dem tschuwassischen *a*<*e im Azerbaidschanischen stets *a* und dem tschuwassischen *i* im Azerbaidschanischen auch ein engerer *e*-Laut entspricht. Im Azerbaidschanischen ist jetzt noch der Unterschied zwischen *ä* und *ė* so groß, daß die Worte *äl* „Hand“ und *ėl* „Volk“ für den Azerbaidschaner der Gegenwart nicht gleichlautend sind, weshalb für die beiden *e*-Laute auch im neuen lateinischen Alphabet der Azerbaidschaner zwei verschiedene Zeichen existieren: das *a* wird durch *ə* und das *ė* durch *e* wiedergegeben.

Es steht somit fest, daß wir hier nicht mit „Schwankungen“ zwischen *ä* und *i* zu tun haben, wie W. RADLOFF meinte[2], sondern mit zwei verschiedenen ursprachlichen *e*-Lauten: mit **e* und **ė*.

Auch in der altmongolischen Sprache des XIII.—XIV. Jahrhunderts existierten zwei *e*-Laute, welche in der Quadratschrift durch zwei verschiedene Zeichen wiedergegeben wurden. Vgl. die Formen: K I, 1 *ėŋ-k'e* „Wohlsein“; ibid. *ė-sen* „Gesundheit“; ibid. 2 *ė-ne* „dieser“; ibid. *ėn-de* „hier“; ibid. *jė-ke* „gross“; ibid. *jėr-di-nis* „Kostbarkeiten“; ibid. 5 *ė-jin* „auf solche Weise“; ibid. *ė-ḫud-be-ji* „er gründete“; ibid. 7 *ė-ḫud-k'e-ḫul-ju* „gründen lassend“; K II, 11 *ė-ši* „Grundlage“; ibid. 2 *ė-bed-čin* „Krankheit“; K I, 6, B 15 *dėŋ-ri* „Himmel“; B 5—6, D 4 *ėl-či-ne* „den Sendboten“; vgl. dagegen K I, 1 *k'e-ḫe-k'u* „genannt“; ibid. *ne-re-t'u* „den Namen tragend“; ibid. 7 *t'e-duė* „von der Größe von, so groß wie ...“; ibid. *t'en-de* „dahin“; K II, 1 *t'e-re* „jener“; ibid. 2 *mer-gen* „Weiser“; ibid. 3 *del-ge-re-ḫu-lun* „verbreitend“; ibid. *ne-me-ḫu-lun* „hinzufügend“; ibid. 7 *de-ḫe-du* „höchst“ usw.[3]

Wir können somit feststellen, daß in der altaischen (also mongolisch-türkischen) Ursprache zwei *e*-Laute existierten: ein **e* und ein **ė*, von welchen der erste im Azerbaidschanischen durch *ä* und im Tschu-

---

1 Zusammenstellung azerbaidschanischer Formen mit *ä* und *ė* mit den entsprechenden Formen des Osmanli bei K. FOY. *Azerbajğanische Studien*, I, S. 172—173.

2 *Zur Geschichte des Türkischen Vokalsystems*. S. 442.

3 Abkürzungen: K I und K II = die kleine und die große Inschrift von Kiu-yong koan nach dem *Recueil des Documents de l'Époque Mongole* von R. BONAPARTE, Tafel VIII; B = die Inschrift des Bujantu; D = die Inschrift der Witwe des Dharmapāla. Die Zahlen bezeichnen die Zeilen.

wassischen durch *a* und der zweite im Azerbaidschanischen durch *e* und im Tschuwassischen durch *i* (∼ *ə*) vertreten wird, während in allen übrigen Sprachen sich kaum Spuren von den beiden ursprünglichen *e*-Lauten erhalten haben, und die beiden Laute in einen Laut (entweder *ä* oder *e* und *i*) zusammengefallen sind.

II.

Bemerkungen über die Deklination im Tschuwassischen.

In bezug auf die Deklination steht die tschuwassische Sprache den südlichen Türksprachen am nächsten: während in den meisten Türksprachen die alte nominelle Deklination beinahe vollständig durch die pronominelle verdrängt ist, hat sich die nominelle Deklination nur noch im Osmanli und den übrigen südlichen Türksprachen sowie im Tschuwassischen erhalten[1].

Nehmen wir zuerst die Suffixe des Akkusativs und des Genetivs!

Während in allen Türksprachen der Akkusativ und der Genetiv mit den Suffixen *-nį* und *-nįŋ* oder ihren Entwickelungen gebildet werden, unabhängig davon, ob der Stamm mit einem Vokal oder Konsonanten auslautet, wird in den südlichen Türksprachen der Akkusativ von den konsonantisch auslautenden Stämmen mit dem Suffix *-į* und von den vokalisch auslautenden mit dem Suffix *-jį* gebildet. Der Genetiv wird in denselben Mundarten von den konsonantisch auslautenden Stämmen mit dem Suffix *-įŋ*, von den übrigen Stämmen, wie in allen Türksprachen, mit dem Suffix *-nįŋ* gebildet. Nur das Azerbaidschanische bildet in bezug auf den Akkusativ eine Ausnahme, indem es von den vokalisch auslautenden Stämmen den Akkusativ mit dem Suffix *-nį* bildet[2].

Als Grundformen der Akkusativ- und Genetivsuffixe können *-į* und *-įŋ* angesetzt werden, da das *j* im Akkusativsuffix *-jį* ein satzphonetisches Element ist. Eben solch ein *j* erscheint in einigen Mundarten auch im Genetivsuffix, wenn der Stamm mit einem Vokal auslautet. vgl. *-jįŋ* in der Mundart der Krim-Karaimen[3]. Was nun das Akkusativ-

---

[1] Vgl. W. BANG, *Vom Köktürkischen zum Osmanischen*, I, S. 5.

[2] Vgl. L. BUDAGOV, *Praktičeskoje rukovodstvo turecko-tatarskago aderbidžanskago narečija*, S. 26.

[3] N. F. KATANOV, *Opyt izsledovanija Urjankhaiskago jazyka*, S. 230.

suffix *-nį* betrifft, welches in bestimmten Fällen im Azerbaidschanischen und immer in allen übrigen Türksprachen auftritt, so gehört das anlautende *n* nicht zum Suffix, sondern es ist ex analogia zu den Akkusativformen *an-į*, *bun-į* usw. und durch falsche Teilung (*a-nį*, *bu-nį* usw.) entstanden, wodurch dieses *n* später mit dem Suffix verschmolz[1]. Auf dieselbe Weise erklärt sich auch das *n* im Genetivsuffix *-nįŋ*[2].

Abgesehen davon, daß die südlichen Türksprachen teilweise die ursprüngliche nominelle Deklination eingebüßt haben, stehen sie dennoch auf einer viel altertümlicheren Entwickelungsstufe. So findet sich z. B. das Genetivsuffix *-įŋ* nur noch in der Sprache der Orkhoninschriften[3], wodurch sie sich von der uigurischen Sprache unterscheidet[4], und das Akkusativsuffix *-į* findet sich nur noch im Jakutischen, wo es an konsonantisch auslautende Stämme tritt, während der Akkusativ von den vokalisch auslautenden Stämmen dort mit dem Suffix *-nį* und dessen Entwicklungen gebildet wird.[5]

Das Akkusativsuffix *-į* geht auf ein älteres *-*į* zurück, wie das Genetivsuffix *-įŋ* auf ein älteres *-*įŋ* zurückgeht: darauf weist auch das Mongolische hin, welches den Akkusativ mit dem Suffix *-i* (nach Konsonanten) und *-ji* (nach Vokalen, wo *j* ein satzphonetisches Einschiebsel ist) bildet; der Genetiv wird im Mongolischen mit den Suffixen *-un* (nach Konsonanten) und *-jin* (nach Vokalen), außerdem mit dem Suffix *-u* (nach einem auslautenden *n*) gebildet[6], welch letzteres von G. J. RAMSTEDT auf ein älteres *-*įn* zurückgeführt wird, da der Wechsel *i∼u* auf ein ursprüngliches **į* hinweist. Was aber den Schwund des auslautenden *n* in *-u* < *-*į* < *-*įn* im Mongolischen betrifft, so wird er sich wohl durch Dissimilation mit dem auslautenden *n* des Stammes erklären[7].

---

1 V. THOMSEN, *Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées*, p. 191.

2 V. THOMSEN, l. c. Vgl. W. RADLOFF, *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei*. Neue Folge, S. 61. Vgl. W. BANG, op. cit., p. 12—14.

3 W. RADLOFF, *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei*, 3. Lieferung, S. 402. Neue Folge, l. c.

4 W. RADLOFF, *Alttürkische Studien*, V, S. 432. 439.

5 O. BÖHTLINGK, *Über die Sprache der Jakuten*, § 392.

6 A. BOBROVNIKOV, *Grammatika mongolsko-kalmyckago jazyka*, §§ 168 ff.

7 G. J. RAMSTEDT, *Über mongolische Pronomina*. *JSFOu* XXIII, 3. S. 6.

Die türkischen Akkusativ- und Genetivsuffixe gehen somit auf ältere -*i̯ und -*i̯ŋ zurück[1].

Im Tschuwassischen wird der Genetiv mit den Suffixen *-ə̂n* (~ *-ən*), *-nə̂n* (~ *-nən*) und *-jən* gebildet[2].

Beginnen wir mit der Bildung des Genetivs von konsonantisch auslautenden Stämmen!

Stämme, die auf einen Konsonanten oder *u* < **γ* auslauten[3], bilden den Genetiv mit dem Suffix *-ə̂n* (~ *-ən*), z. B. *t́ś́ə̂vaš* „der Tchuwasse" — Gen. *t́ś́ə̂važə̂n*, *χər* „Mädchen" — Gen. *χərən*, *tu* < **taγ* „Berg" — Gen. *tə̂və̂n* usw., wobei das Suff. *-ə̂n* gewiß auf ein älteres -**i̯ŋ* zurückgeht[4]. Hierher gehört auch das tschuwassische Suffix *-jən*, mit welchem der Genetiv von solchen Stämmen gebildet wird, welche mit *i* auslauten, z. B. *šə̂ži* „Maus" — Gen. *šə̂žijən* usw.

Dagegen bilden Stämme, die mit langstufigen Vokalen *a* und *ε* auslauten, den Genetiv mit dem Suffix *-nə̂n* (~ *-nən*) < -**ni̯ŋ*, z. B. *pərεnε* „Balken" — Gen. *pərεnεnən*, *a˛ᴅ'ža* „Kind" — Gen. *a˛ᴅ'žanə̂n* usw., während Stämme, die mit kurzstufigen Vokalen *ə̂* und *ə* auslauten, den Genetiv mit dem Suffix *-ə̂n* (~ *-ən*) bilden, vor welchem die Auslautsvokale schwinden, z. B. *pul̬ə̂* „Fisch" — Gen. *pul̬lə̂n*, *kə̂tkə̂* "Ameise" — Gen. *kə̂tkə̂n* usw., weshalb N. I. AŠMARIN für diese Fälle ein Suffix *-n* ansetzt[5].

Es ergibt sich also, daß das Suffix -**i̯ŋ* im Tschuwassischen durch *-ə̂n*, nach *i* — durch *-jən* vertreten wird. In bezug auf den Genetiv ist das Tschuwassische ebenso archaistisch, wie die südlichen Türkdialekte, mit der Ausnahme freilich, daß das Suffix -**i̯ŋ* sich hier auch nach auslautendem *i* erhalten hat.

Der Akkusativ ist im Tschuwassischen mit dem Dativ zusammengefallen und wird mit den Suffixen *-a* (~ *-ε*), *-na* (~ *-nε*) und *-jε* gebildet[6].

---

[1] Das Akkusativsuffix -**i̯* geht seinerseits höchstwahrscheinlich auf ein älteres -**iγ* zurück (vgl. V. THOMSEN, op. cit., p. 192; W. BANG, op. cit., p. 14), da ja auch das mongolische Akkusativsuffix *-i* (*-ji*) auf ein älteres -**gi* zurückgeht (vgl. meine *Beiträge zur Kenntnis der altmongolischen Schriftsprache*, *Asia Major*, I, S. 672). Für uns ist aber nur die ältere Form -**i̯* wichtig, da es hier gleichgültig ist, ob sie auf -**iγ* oder etwas anderes zurückgeht.

[2] N. I. AŠMARIN, *Materialy dlja izsledovanija čuvašskago jazyka*, S. 118—119.

[3] Zum tschuw. *u*<**γ* vgl. G. J. RAMSTEDT, *Zur Frage nach der Stellung des Tschuwassischen*, § 22.

[4] Zum tschuw. *n*<**ŋ* vgl. G. J. RAMSTEDT, op. cit., § 28.

[5] N. I. AŠMARIN, l. c.

[6] N. I. AŠMARIN, op. cit., p. 119.

Von diesen Suffixen tritt das Suffix *-a* (∼*-ε*) an solche Stämme, die mit einem Konsonant, *u*<**γ* oder mit einem kurzstufigen Vokal auslauten, z. B. *ťšə̆vaš* „Tschuwasse" — Akk.-Dat. *ťšə̆važa*, *χər* „Mädchen" — Akk.-Dat. *χərε*, *tu*<**taγ* „Berg" — Akk.-Dat. *tə̆va*, *pulə̆* „Fisch" — Akk.-Dat. *pulla*, *kə̆tkə̆* „Ameise" — Akk.-Dat. *kə̆tka* usw.; das Suffix *-jε* tritt an Stämme, die mit *i* auslauten und das Suffix *-na* (∼*-nε*) an solche Stämme, die mit langstufigen Vokalen *a* und *ε* auslauten, z. B. *šə̆ži* „Maus" — Akk.-Dat. *šə̆žijε*, *pərεnε* „Balken" — Akk.-Dat. *pərεnεnε* usw.

Das Verhältnis der Akkusativ-Dativsuffixe zum Stammauslaut ist ganz dasselbe wie das Verhältnis der Genetivsuffixe zu ihm. Vgl. die Tabelle:

Stamm	Genetiv	Akkusativ-Dativ
śər „Erde"	*śər-ən*	*śər-ε*
tu<**taγ* „Berg"	*tə̆v-ə̆n*	*tə̆v-a*
turə̆ „Gott"	*turr-ə̆n*	*turr-a*
śεrz'i „Sperling"	*śεrz'i-jən*	*śεrz'i-jε*
a̧ᴅ'ža „Kind"	*a̧ᴅ'ža-nə̆n*	*a̧ᴅ'ža-na*

Der Parallelismus in der Bildung des Genetivs und des Akkusativ-Dativs ist ein vollständiger.

Der Akkusativ ist im Tschuwassischen, wie schon gesagt, mit dem Dativ zusammengefallen. Diese beiden Formen haben sich jedoch erst im Laufe der Zeit gedeckt, weshalb die Geschichte der beiden Suffixe getrennt verfolgt werden muß.

Beginnen wir mit der Geschichte des Dativsuffixes!

Die tschuwassischen Akkusativsuffixe *-a* (∼*-ε*), *-jε* und *-na* (*-nε*) entsprechen genau den azerbaidschanischen Suffixen *-i̭* (∼*-i*) und *-ni̭* (∼*-ni*). Was den Dativ betrifft, so wird er in den sudlichen Türksprachen mit dem Suffix *-a* (∼*-ja*) gebildet. Dieses Suffix *-a* kommt in den übrigen Türksprachen nur in der possessiven Deklination vor, z. B. Alt. *änama* „meiner Mutter" zu *anäm* „meine Mutter". Gewöhnlich wird angenommen, daß das Suffix *-a* im Osmanli usw. auf ein älteres *-*γa* zurückgeht, da sonst das *γ* in Suffixen dort zu schwinden pflegt, wie auch das postkonsonantische *q*, z. B. *qalan*<*qalγan* „geblieben", *jumurta*<*jumurtqa* „Ei" usw. Daher glaubt man, daß auch

in der possessiven Deklination das Dativsuffix auf ein älteres -*γa und dergleichen zurückgeht, also *atịma* „meinem Pferd“ auf **atịmγa* und dergleichen[1]. Jedoch muß hier bemerkt werden. daß schon im Orkhontürkischen in der possessiven Deklination das Suffix *-a* auftritt, während sonst nur das Suffix *-qa* vorkommt, wobei im Orkhontürkischen ein postkonsonantisches *q* oder *γ* doch nie schwindet, vgl. *kemke, qaγanqa,* aber *oγlịma, inime* usw.[2] Wäre *oγlịma* auf ein älteres **oγlịmqa* oder **oγlịmγa* zurückzuführen, müßten wir annehmen, daß in ein und derselben Mundart das *q* oder *γ* nach *m, n* und anderen Konsonanten bald schwindet, bald aber erhalten bleibt. Der Übergang **oγlịmγa > oγlịma* ist also, vom Standpunkte der Phonetik des Alttürkischen gesehen, unmöglich. Alles dies macht die Annahme, daß der Dativ *-m-a* usw. auf *-*m-γa* zurückgeht, höchst unwahrscheinlich. Außerdem muß erwähnt werden, daß im Mongolischen der alte Dativ auch mit dem Suffix *-a* gebildet wird[3], und dieses *-a* geht auf *-*a* zurück, da im Schriftmongolischen nie *q* oder *γ* schwindet. Daher glaube ich annehmen zu können, daß die türkischen Dativsuffixe *-γa* und *-a* zwei verschiedene Suffixe sind. Wir können somit für die Ursprache zwei Suffixe oder richtiger zwei Varianten eines Suffixes *-*a* ~ *-*γa* ansetzen. Daher braucht das Dativsuffix *-a* der südlichen Türksprachen nicht unbedingt auf ein älteres *-*γa* und dgl. zurückzugehen.

Wie dem auch sei, ob das Dativsuffix *-a* der südlichen Türksprachen auf *-*a* oder anderes zurückgeht, was für uns hier von keiner Bedeutung ist, sicher ist, daß die Dativsuffixe *-a* (~*-ε*), *-jε* und *-na* (~*-nε*) im Tschuwassischen erst in neuerer Zeit mit dem Akkusativsuffix zusammengefallen sind. Was das Dativsuffix *-na* betrifft, so ist es ex analogia zu den Dativformen *mana* „mir“, *sana* „dir“, *ǝna* „ihm“ entstanden und seitens des Akkusativs, mit welchem der Dativ zusammengefallen ist, beeinflußt worden.

Es bleibt nur noch zu sagen, auf welche Weise der Akkusativ mit dem Dativ im Tschuwassischen zusammengefallen ist.

Das Dativsuffix *-a* und dessen Varianten haben den Vokal *a*, welcher genau dem *a* der türkischen Dativsuffixe entspricht. Demgegenüber

[1] Vgl. W. RADLOFF, Neue Folge, S. 81 ff.

[2] W. RADLOFF, 3. Lieferung, S. 402 ff.

[3] A. BOBROVNIKOV, op. cit., § 189.

ist der Vokal des Akkusativsuffixes nicht *i̯*, wie in den Türksprachen, sondern auch *a*. Diese Entwicklung **i̯*>*a* erklärt sich im Tschuwassischen sehr einfach, da hier die engen Vokale der nichtersten Silben unter dem Einfluß der Betonung klangvoller und zu breiten Vokalen geworden sind, z. B. Tschuw. *lar-*<**ŏlu̇r-* „sitzen“, *vəlɛr-*<**ölu̇r-* „töten“ usw.[1] Daher geht, wenn der Dativ *śərɛ* „der Erde“ auf ein älteres **jĕr-e* zurückgeht, der Akkusativ *śərɛ* „die Erde“ auf **jĕr-i̯* zurück.

Aus dem Obigen kann man mehrere Schlüsse ziehen: 1. der Akkusativ und der Dativ sind im Tschuwassischen in neuerer Zeit zusammengefallen, 2. in postkonsonantischer Stellung, nach *i* und kurzstufigen Vokalen haben wir im Tschuwassischen das Akkusativsuffix -**i̯* und das Genetivsuffix -**i̯ŋ*, und 3. der Akkusativ und der Genetiv wurden von vokalisch auslautenden Stämmen schon sehr früh mit den Suffixen -**ni̯* und -**ni̯ŋ* (>Tschuw. -*na* und -*nən* nach langstufigen Vokalen) nach dem Muster der entsprechenden pronominellen Formen gebildet.

Interessant ist die Bildung des Lokativs und des Ablativs im Tschuwassischen. Der Lokativ wird mit dem Suffix -*ra* (∼-*rɛ*) und nur von Stämmen, die mit *r, l, n* auslauten, mit dem Suffix -*ᴅa* (∼-*ᴅɛ*) gebildet. Der Ablativ wird mit den Suffixen -*ran* (∼-*rɛn*) und -*ᴅan* (∼-*ᴅɛn*) gebildet, welche ganz nach denselben Regeln gebraucht werden[2]. Diesen Suffixen entsprechen in den Türksprachen die Suffixe -*da* (∼ -*dä*) und -*daŋ* (∼-*däŋ*) oder -*di̯ŋ* (∼-*diŋ*), deren *d*, ebenso wie das Tschuwassische *r*, auf ein interdentales *ծ (*δ) zurückgeht. Wenn aber der Stamm mit *r, l, n* auslautete, hatte das Suffix in der Ursprache kein interdentales *ծ, sondern ein postdentales **d*, wie dies die tschuwassischen Formen *vərmanᴅa*<**urman-da* „im Walde“ usw. und die besonderen Zeichen für die Lautverbindungen *ld* und *nd* im Orkhontürkischen beweisen[3].

Beachtenswert ist, daß im Tschuwassischen die Suffixe -*ra*<-*ծ*a* und -*ran*<*-ծ*aŋ* auch an solche Stämme treten, welche mit stimmlosen Klusilen auslauten, z. B. *ut* „Pferd“ — Lok. *utra*<**at*ծ*a*, Abl. *utran*<**at*ծ*aŋ* usw. Dies beweist natürlich, daß in der Ursprache das

---

[1] G. J. Ramstedt, *Zur Frage nach der Stellung des Tschuwassischen*, § 19.

[2] N. I. Ašmarin, op. cit., p. 120.

[3] V. Thomsen, op. cit., p. 190. V. Grønbech, *Forstudier til tyrkisk Lydhistorie*, §§ 36 ff.

Lokativ- und das Ablativsuffix nur in zwei Varianten erschienen: mit anlautendem *ϑ und *d, und nie mit *t* anlauteten. Die Suffixe des Lokativs und Ablativs waren also in der Ursprache folgende:

Kasus	Nach *r, l, n*	Nach den übrigen Lauten
Lokativ	*-*da ~ -*de*	*-*ϑa ~ -*ϑe*
Ablativ	*-*daŋ ~ -*deŋ*	*-*ϑaŋ ~ -*ϑeŋ*

Diese Beobachtung wird durch das Sprachmaterial der Orkhoninschriften gestützt, wo der Lokativ-Ablativ immer mit dem Suffix *-ϑa ~ -ϑe* (nach allen Lauten außer *r, l, n*) und *-da ~ -de* (nach *r, l, n*) gebildet wird, vgl. *baliqϑa, jurtϑa, anda, köŋülde* usw.[1], welche Aufzeichnungen von W. RADLOFF mißverstanden und *baliqta, jurtta* usw. gelesen wurden, obgleich das Suffix in allen diesen Fällen mit ϑ anlautet[2]. Aber, wie die tschuwassische Sprache beweist, war in allen diesen Fällen ein *ϑ.

Die Formen auf *-ϑa* haben im Orkhontürkischen gewöhnlich die Ablativbedeutung und kommen in der Lokativbedeutung fast nie vor. Dies erklärt sich dadurch, daß in einer sehr frühen sprachgeschichtlichen Periode das Suffix -ϑa sowohl zur Bildung des Lokativs als auch des Ablativs diente[3]. Beachtenswert ist, daß das Suffix *-ϑa* mit der Ablativbedeutung im Jakutischen noch jetzt vorkommt, wo ihm das Partitivsuffix (nach alter Terminologie Suffix „Accusativi indefiniti") *-ta*<-**ϑa* entspricht, vgl. *ūta aγal* „hol Wasser", wo *ūta* auf **sūϑa*<**suwϑa* zurückgeht, welches Suffix von W. RADLOFF mißverstanden und unrichtig mit der Partikel *ta* einiger Türksprachen zusammengestellt wurde[4], obgleich S. JASTREMSKY vor W. RADLOFF den Weg zur richtigen Lösung der Aufgabe schon gebahnt hatte[5]. Von diesem

---

1 Vgl. V. THOMSEN, l. c. Beispiele aus W. RADLOFF's 3. Lieferung, S. 406—407.

2 Neue Folge. S. 32, 64.

3 Vgl. die Formen mit *-da* auf die Frage „wo, woher", auch „wohin" in A. VON LE COQ's *Türkischen Manichaica aus Choscho*, III, worüber in *Körösi Csoma Archivum*, I, 4. p. 328.

4 W. RADLOFF, *Die Jakutische Sprache in ihrem Verhältnisse zu den Türksprachen*. S. 30. Bei O. BOHTLINGK, op. cit., § 391 ist dieses Suffix unerklärt geblieben.

5 S. JASTREMSKY, *Die Kasussuffixe im Jakutischen*, Irkutsk 1898, S. 48. *Grammatika jakutskago jazyka*, Irkutsk, 1900, S. 59. Vgl. K. SCHRIEFL, *Der Lokativ im Jakutischen*, *KSz* X, S. 211 ff.

Suffix _*-δa_ ist das spätere Ablativsuffix _-daŋ_ ~ _-di̯ŋ_ abgeleitet, das wir in _-*δa_ und _-*ŋ_ oder _-*i̯ŋ_ zerlegen können, welch letzteres mit dem alten Instrumentalsuffix _-n_[1] zusammengestellt werden könnte (wie ist aber der Übergang _-n_ > _-ŋ_ zu erklären?)[2]. Trotzdem aber das Suffix _-daŋ_ oder _-di̯ŋ_ jünger ist, als _-δa_ (im Mongolischen und Mandschu-Tungusischen fehlt _-daŋ_ und dgl., das Suffix _-*δa_ ist aber dort vorhanden: vgl. Mong. Lok. _-da_ ~ _-de_, Mandschu Lok. _-de_), ist es dennoch recht alt, da es schon im Jakutischen (> _-tan_)[3] und, wie wir oben gesehen haben, im Tschuwassischen vorkommt.

Im Zusammenhang mit den Lokativ- und Ablativsuffixen muß erwähnt werden, daß das Suffix Perfecti _-di̯m, -di̯ŋ, -di̯_ usw. der jetzigen Türksprachen, welches auf _-*δi̯m_ usw. zurüchgeht, ganz denselben Regeln unterworfen war, wie das Lokativ-Ablativsuffix: vgl. im Tschuwassischen _-rə̑m_ ~ _-rəm_ (< _-*δi̯m_ ~ _-*δim_) usw. und _-ᴅə̑m_ ~ _-ᴅəm_ (< _-*di̯m_ ~ _-*dim_) usw., wobei die zweite Form nur nach _r, l, n_ auftritt[4]. Ganz dasselbe Verhältnis finden wir im Orkhontürkischen, vgl. _qobartδi̯m, toqi̯tδi̯m,_ aber _boldi̯m_ usw.[5]

Um jetzt mit der Deklination zu endigen, sei noch bemerkt, daß im Tschuwassischen noch ein Kasus der Richtung existiert, welcher mit der Endung _-lla_ ~ _-llɛ_ gebildet wird, die an den Dativ hinzugefügt wird, z. B. _kil_ „Haus" — Dat. _kilɛ_, davon _kilɛllɛ_ „in der Richtung zum Haus" usw.[6] Dieser Kasus fehlt als Kasus den Türksprachen, verdient aber hier behandelt zu werden, da er leicht als eine finnisch-ugrische Entlehnung angesehen werden kann.[7] Die Endung _-lla_ ist natürlich mit dem Türkischen _-la_ oder _-lan_ in _taŋla_ < _*taŋlan_ „am Morgen" zu _taŋ_ „Morgenröte" oder _birlä_ < _birlän_ „zusammen" zusammenzustellen[8]. Dieses _-lan_ läßt sich in das Verbstammbildungssuffix _-la-_ und in das deverbale Nomensuffix _-n_ zerlegen, woher türk. _birlä_ < _birlän_ „zusammen mit" eigentlich "eins seiend" zu übersetzen wäre und _birlän_ in _bir_ „eins",

1 W. Radloff, 3. Lieferung, S. 406. Neue Folge, S. 63. V. Thomsen, _Turcica,_ p. 27, 77, 88 n.

2 Vgl. übrigens _Kőrösi Csoma Archivum,_ I, 4, p. 329.

3 O. Böhtlingk, op. cit., § 394

4 N. I. Ašmarin, op. cit., p. 305.

5 Anders W. Radloff, Neue Folge, S. 32—33, 92.

6 N. I. Ašmarin, op. cit., p. 129.

7 Wie dies N. I. Ašmarin tut, vgl. l. c., Anm. 2.

8 Zu _-la_ und _-lan_ vgl. W. Bang, _Zu den türkischen Zeitbestimmungen, Túrán,_ 1—2 Szám, S. 95, dessen Auffassung von der meinigen abweicht.

-*l* - und -*n* zu zerlegen wäre: vgl. dazu Mong. *γurbaγulan* „zu dreien", eigentlich „drei seiend" usw.[1] Das tschuwassische -*lla*, welches an den Dativ tritt, ist also nichts anderes, als dieses -*la* < -*lan* und hat natürlich nichts mit den gleichlautenden finnisch-ugrischen Suffixen (vgl. Suomi -*lle* — Allativ usw.) zu tun.

Das *birlan* findet sich im Tschuwassischen auch, wo es in der Form -*ʙala* ∼ -*ʙεlε* (oder verkürzt -*ʙa* ∼ -*ʙε*) auftritt und zur Bildung des Komitativ-Instrumentals dient, vgl. *χərʙεlε* „mit dem Mädchen" von *χər* „Mädchen" usw.[2]

Auf solche Weise kann nun festgestellt werden, daß das Tschuwassische in bezug auf die Deklination sehr konservativ ist, und als älteste Formen lassen sich für die tschuwassischen Kasussuffixe folgende ansetzen: Akkusativ -**i̯* ∼ -**i*, Genetiv -**i̯ŋ* ∼ -**iŋ*, Lokativ -**δa* ∼ -**δε* (nach *r*, *l*, *n* — -**da* ∼ -**de*), Ablativ -**δaŋ* ∼ -**δeŋ* (nach *r*, *l*, *n* — -**daŋ* ∼ -**deŋ*).

III.

Bemerkungen über die Pronomina.

Das Possessivsuffix der dritten Person ist in den Türksprachen, wie bekannt, -*i̯* ∼ -*i* (nach Konsonanten) und -*si̯* ∼ -*si* (nach Vokalen). Uns interessiert hier mehr das Suffix -*i̯* ∼ -*i*, welches, wie schon gesagt, postkonsonantisch auftritt. Im Tschuwassischen entspricht diesem Suffix -*ə* oder -*i*.

Bemerkenswert ist, daß im Tschuwassischen dieses Suffix sowohl an vokalisch, als auch an konsonantisch auslautende Stämme tritt, wobei nach Konsonanten, *u*, *ụ* und *i* gewöhnlich die Nebenform -*ə*, nach allen übrigen Vokalen die Nebenform -*i* erscheint, z. B. *i̯vələ* „sein Sohn" (*i̯vəl*), *χərə* „seine Tochter" (*χər*), *tŏvə* „sein Berg" (*tu*), *śijə* „sein Oberende" (*śi*), *śụni* „sein Schlitten" (*śụna*), *pụlli* „sein Fisch" (*pụlə*) usw.[3] Dies beweist natürlich, daß einst der Gebrauch des Possessivsuffixes -*i̯* ∼ -*i* ein viel freierer war und daß das genannte Suffix auch nachvokalisch vorkam.

Ferner muß bemerkt werden, daß im Tschuwassischen dieses Suffix von dem Gesetz der Vokalharmonie nicht geregelt wird, da -*ə* und -*i*

[1] Vgl. G. J. Ramstedt, *Zur Verbstammbildungslehre der mongolisch-türkischen Sprachen*, *JSFOu* XXVIII, 3, §§ 98 ff.

[2] N. I. Ašmarin, op. cit., p. 121.

[3] N. I. Ašmarin, op. cit., p. 134.

auf -*i zurückgehen (*-ə<-*ĭ, -i<-*i*) während in allen Türksprachen das Possessivsuffix in zwei Formen auftritt: in einer hintervokalischen — *-i̯* und einer vordervokalischen — *-i* [1]. Auf Grund des Tschuwassischen kann nun für das Possessivsuffix eine ältere Form -*i* angesetzt werden, welche den Rest eines verschwundenen Pronomens der dritten Person bildet, das einst selbständig gewesen und im Türkischen allmählich zu einem Suffix geworden ist. Im Tschuwassischen hat dieses Pronomen seine Selbständigkeit noch nicht ganz eingebüßt, was sich darin bekundet, daß es von der Vokalharmonie nicht beherrscht wird.

In diesem *i haben wir also ein verloren gegangenes Pronomen der dritten Person Sing., welches einst im Türkischen selbständig existierte. Im Mongolischen entspricht ihm genau *inu* — Genetiv des Pronomens der dritten Person Sing. zu einem fehlenden Nominativ **i*[2], welchen wir aber in der Mandschusprache finden, vgl. *i* „er", Gen. *ini*, Dat. *inde*, Akk. *imbe*<**inbe*, Abl. *inči*[3].

Dieses *i, welches ein Pronomen der dritten Person Sing. ist, findet sich auch im Suffix der dritten Person Sing. des Perfekts *-di̯* ∼ *-di*<-*δ + *i, welchem im Tschuwassischen *-rə* oder *-ri* (nach allen Lauten außer *r*, *l*, *n*) entspricht, wobei letztere auf -*δi zurückgehen, welches dem Gesetz der Vokalharmonie nicht unterworfen ist, während die Suffixe der ersten und zweiten Person sich nach den Regeln der Vokalharmonie richten. Vgl. die Tabelle I:

Tabelle I

Person	Nach hinteren Vokalen	Nach vorderen Vokalen
1. Sing.	*-rə̂m*<-*δi̯m*	*-rəm*<-*δim*
2. Sing.	*-rə̂n*<-*δi̯ŋ*	*-rən*<-*δiŋ*
1. Plur.	*-rə̂mə̂r*<-*δi̯mi̯r*	*-rəmər*<-*δimir*
2. Plur.	*-rə̂r*<-*δi̯γi̯r*	*-rər*<-*δigir*

Wenn man die Formen von allen drei Personen des Perfekts mit Substantivformen, die Possessivsuffixe haben, zusammenstellt, so bekommt man ein höchst interessantes Bild. Vgl. die Tabelle II:

[1] Vgl. V. GRØNBECH, op. cit, § 16.

[2] Vgl. meine *Beiträge zur Kenntnis der altmongolischen Schriftsprache*, S. 671.

[3] I. ZACHAROV. *Grammatika manč̌urskago jazyka*, S. 145.

Tabelle II

Perfekt	Possessivformen
sap-rəm „ich goß"	*ịvəl-əm* „mein Sohn"
sap-rən „du gossest"	*ịvəl-u* „dein Sohn"
sap-rə „er goß"	*ịvəl-ə* „sein Sohn"
sap-rəmər „wir gossen"	*ịvəl-əmər* „unser Sohn"
sap-rər „ihr gosset"	*ịvəl-ər* „euer Sohn"
sap-rəś „sie gossen"	— —

Der Parallelismus in der Bildung dieser Formen ist, wie man sieht, ein vollständiger.

Auf Grund dessen, was hier gesagt worden ist, kann man annehmen, daß im Suffix der dritten Person Sing. Perf. das verloren gegangene Pronomen **i* steckt. Somit kann das Suffix *-rə*<-**δi* in -**δ* und **i* zerlegt werden. Die türkischen Perfektsuffixe *-dịm*, *-dịŋ*, *-dị* usw. lassen sich also in -**δ* + Possessivsuffixe *-m*, *-ŋ*, *-ị*<**i* usw. zerlegen.

Auf solche Weise bestätigt sich nun die Hypothese von P. M. MELIORANSKY, derzufolge die Suffixe *-dịm*, *-dịŋ*, *-dịmịz*, *-dịŋịz* aus *-dị* und *-m*, *-ŋ*, *-mịz*. *-ŋịz* zusammengesetzt sein sollen[1]. Ich gehe hier aber einen Schritt weiter, indem ich diese Suffixe in -**δ* und die Possessivsuffixe zerlege und das *ị* in *-dịm*, *-dịŋ* usw. als einen Bindevokal betrachte.

Zum Schluß muß bemerkt werden, daß die hier aufgestellte Theorie eine Bestätigung im Jakutischen findet, wo die Suffixe des Perfekts *-tịm*, *-tịŋ*, *-ta*, *-tịbịt*, *-tịgịt*, *-tịlar* und die Possessivsuffixe *-[ị]m*, *-[ị]ŋ*, *-a* sind[2]. Hier ist besonders zu merken, daß im Jakutischen das Possessivsuffix der dritten Person Sing. *-a* ist und daß die dritte Person Sing. Perf. mit dem Suffix *-ta*<-**δ* + **a* gebildet wird[3].

---

1 P. M. MELIORANSKY, *Kratkaja grammatika kazak-kirgizskago jazyka*, I. Teil, S. 54, Anm. 1; *Arab filolog o tureckom jazyke*, S. LXXI. Zur Geschichte dieser Frage vgl. A. KAZEM-BEK, *Obščaja grammatika turecko-tatarskago jazyka*², S. 181—182; O. BÖHTLINGK im *Bull. hist.-phil.*, T. V, p. 358; *Über die Sprache der Jakuten*, § 518; R. SHAW, *A Grammar of the Language of Eastern Turkestan*, *JASB* I. p. 248, 268, 278; W. RADLOFF, Neue Folge, S. 92.

2 O. BÖHTLINGK, *Über die Sprache der Jakuten*, §§ 420, 518.

3 Über dieses *a* vgl V. GRØNBECH, l. c.; G. J. RAMSTEDT, *Über mongolische Pronomina*, S. 19.

Die Possessivsuffixe der ersten und zweiten Person Sing. und Plur. im Tschuwassischen sind: der ersten Person Sing. *-ə̆m* ∼ *-əm* (nach Konsonanten, *u*, *ü*, *i*) und *-m* (nach den übrigen Lauten); der ersten Person Plur. *-ə̆mə̆r* ∼ *-əmər* und *-mə̆r* ∼ *-mər* (nach denselben Regeln); der zweiten Person Sing. *-ə̆* ∼ *-ə* (nach Konsonanten, *u*, *ü*, *i*) und *-u* ∼ *-ü* (nach den übrigen Lauten); der zweiten Person Plur. *-ə̆r* ∼ *-ər* und *-r* (nach denselben Regeln)[1]. Indem wir die Bindevokale abwerfen, erhalten wir für die erste Person folgende Suffixe: *-m* und *-mə̆r* < -**m* + **r*. Für die zweite Person Sing. haben wir *-ə̆* (∼ *-ə*) < -**iγ* < -**i̯ŋ* und *-u* (∼ *-ü*) < -**γ* < -**ŋ* und für den Plural *-ə̆r* (∼ *-ər*) < -**iγi̯r* < -**i̯ŋi̯r* und *-r* < -**γi̯r* < -**ŋi̯r*, also ohne Bindevokale -**ŋ* und -**ŋi̯r* < -**ŋ* + **r*. Stellen wir nun die Ergebnisse zusammen, so erhalten wir folgendes Bild:

1. P. Sing. *-m*	1. P. Plur. -**m* + **r*
2. P. Sing. -**ŋ*	2. P. Plur. -**ŋ* + **r*.

In den Türksprachen haben wir folgende Possessivsuffixe: *-m*, *-ŋ*, *-mi̯z*, *-ŋi̯z*, von welchen *-mi̯z* und *-ŋi̯z* Pluralia zu *-m* und *-ŋ* sind. Diese Pluralia endigen im Türkischen mit *-z*, welches mit dem tschuwassischen *-r* zusammengestellt werden kann, da einem türkischen *z* im Tschuwassischen stets *r* entspricht[2]. Das *r* als Pluralzeichen bei den Possessivsuffixen findet sich auch in mehreren Türksprachen und zwar im Urjankhaischen, Altaischen, Telengit, Karagassischen, Küärik-Dialekt, Kara-Kirgisischen, Sagaischen und Schorschen, in welchen das Possessivsuffix der zweiten Person Plur. *-ŋar* (und dessen Entwickelungen) ist[3], da ein sporadischer Wechsel *z* ∼ *r* im Türkischen vorkommt, z. B. Dschag. *qoz* „glühende Kohle" ∼ Osm. *qor* id., Osm. *qi̯zi̯l* „rot" ∼ *qi̯rmi̯z* id., Osm. *qi̯rnaq* „Sklavin" ∼ *qi̯z* „Mädchen" usw.

Das Pluralzeichen *-r* ∼ *-z* findet sich auch in den tschuwassischen Pronomina *εʙir* „wir" zu *εʙə* „ich" und *εzir* „ihr" zu *εzə* „du", welchen im Türkischen *biz* < **bi* + **z* und *siz* < **si* + **z* entsprechen. Es ist jetzt kaum zu bezweifeln, daß einst im Türkischen ein Pluralzeichen -**r* ∼ -**z* existierte[4].

1 N. I. Ašmarin, op. cit., p. 133.

2 G. J. Ramstedt, *Zur Frage nach der Stellung des Tschuwassischen*, §§ 33 ff.

3 N. F. Katanov, op. cit., p. 390 ff.

4 Eingehend darüber an anderer Stelle. Vgl. übrigens zu *-z* W. Bang, *Beiträge zur türkischen Wortforschung*. *Túrán*, 5 Szam, S. 307 ff.; *Vom Köktürkischen zum Osmanischen*, I, § 4.

Die tschuwassischen persönlichen Pronomina unterscheiden sich stark von den türkischen: 1. P. Sing. *ɛʙə*, 1. P. Plur. *ɛʙir*, 2. P. Sing. *ɛzə*, 2. Plur. *ɛzir*[1]. Vor allem unterscheiden sie sich dadurch von den turkischen Personalpronomina, daß sie mit einem *ɛ*- anlauten, welches im Türkischen fehlt. Dieses *ɛ*- gehört eigentlich nicht zum Pronomen und ist hier nicht wurzelhaft, da es in der Deklination schwindet, z. B. *ɛʙə*, *manən*, *mana* usw., *ɛzə*, *sanən*, *sana* usw., und wir können annehmen, daß dieses *ɛ* eine deiktische Partikel ist. Was nun das auslautende *ə* in *ɛʙə* und *ɛzə* betrifft, so geht es auf ein unbetontes **i* zurück.

Wir gelangen somit zu den bloßen Stämmen **bi* der 1. P. Sing. und **si* der 2. P. Sing., zu denen regelmäßige Pluralia **bir* und **sir* sind. Bemerkenswert ist, daß der Vokal dieser Stämme ein **i* und nicht **e* ist, wie im Türkischen (vgl. *ben*, *sen*). In dieser Hinsicht stehen die tschuwassischen Pronomina den mongolischen am nächsten, vgl. 1. P. Sing. *bi*, 2. P. Sing. *či* < **ti*[2]. In der Deklination treten dagegen andere Stämme auf, vgl.: Genetiv *manən* < **meniŋ* < **ben-iŋ* und *sanən* < **sen-iŋ*, wobei *m* in **meniŋ* hier regelrecht auf **b* vor einem folgenden Nasal zurückgeht[3]. Wir erhalten auf solche Weise die Stämme **bi* ~ **ben*, **si* ~ **sen*, von denen der erste (**bi* und **si*) den Nominativstamm und der zweite (**ben* und **sen*) den Deklinationsstamm bildet. Diese Doppelstämme haben wir auch im Mongolischen, vgl.: *bi* „ich" und *minu* < **bin-u* Gen., *či* „du" und *činu* < **tin-u* Gen., ferner **i* „er" und *inu* < **in-u* Gen., vgl. Mandschu *i* „er" und *ini* < **in-i* Gen. usw.

Im Türkischen müssen einst solche Doppelstamme auch existiert haben, und der Nominativ der persönlichen Pronomina muß **bi* und **si* gewesen sein. Den ersten Stamm **bi* und **si* finden wir jetzt in *biz* und *siz*, während in allen übrigen Fällen der Stamm **ben* und **sen* sich verallgemeinerte.

Wir haben für das Türkische die Stämme **bi* ~ **ben*, **si* ~ **sen* und oben **i* der 3. P. Sing. angesetzt. Sehen wir, ob wir für **i* nicht den zweiten Stamm ausfindig machen!

Es ist wohlbekannt, daß in der possessiven Deklination der 3. Person ein „überflüssiges" *n* auftritt, vgl. *at-ịn-da* Lokativ zu *atị* „sein Pferd" usw.

---

[1] N. I. AŠMARIN, op. cit., p. 189.

[2] Vgl. G. J. RAMSTEDT, *Über mongolische Pronomina*, S. 3.

[3] Vgl. W. RADLOFF, *Phonetik*, §§ 221 ff.; Neue Folge, S. 39; *Alttürkische Studien*, V, S. 431.

Und dieses *-i̯n-* ~ *-in-* < **in* bildet gerade den Deklinationsstamm zu **i* „er", den wir bis jetzt vermißten[1].

Es erübrigt noch zu sagen, daß das andere Possessivsuffix der 3. Person *-si̯* im Tschuwassischen auch vorhanden ist, wo ihm lautgesetzlich *-žə* (verkürzt auch *-š*) entspricht. Letzteres tritt aber nur an solche Nomina, welche verwandtschaftliche Beziehungen bezeichnen[2]. Ob das Suffix *-si̯* < *-*si* auch auf ein selbständiges Pronomen zurückgeführt werden kann, ist vorläufig unmöglich zu entscheiden[3].

---

1 Zu **i* vgl. W. BANG, *Vom Köktürkischen zum Osmanischen*, I, S. 36 ff.

2 N. I. AŠMARIN, op. cit., p. 136.

3 Zum Schluß dieses Aufsatzes fühle ich mich verpflichtet, meinen herzlichsten Dank Herrn Prof. A. N. SAMOJLOVIČ in Leningrad für einige Bemerkungen auszudrücken.

AURANGZĪB'S RELATIONS WITH RĀJPŪTS, MARHATTAS, AND OTHERS.

Side-light from unpublished Persian correspondence.

By

MAULAVĪ 'ABDU'L WALĪ (KHĀN ṢĀḤIB).

What CLIVE is to the Englishman, and Sīvājī to the Hindū, so Aurangzīb is to the Muslim. The defects of the first are discreetly connived at, but his solid achievements are gratefully remembered. The disloyalty of the second is ascribed to the short-sighted policy of Aurangzīb, but his championing the cause of Hindūism is vociferously extolled. The mistakes and failures of the third are variously explained away, but his services to Islām, real or assumed, are recalled to mind. The irreligious policy of Akbar—irreverently called Akbar-i-Akfar ("Akbar, the Arch-atheist")—was led to spread and fructify, till Aurangzīb championed the cause of the orthodox church. His early policy, including his dealings with his brothers, sons, and officials, were in the long run no more successful than his efforts to subdue and curb the spirit of the Rājpūts, the Marhattas, and others.

In this paper I intend to notice some epoch-making correspondence, which I found in the Library of the Asiatic Society of Bengal. The first letter—a short one—is of Shāhjahān, which he wrote to Aurangzīb, when he was arrested and lodged at the Āgra Citadel. The second letter Aurangzīb penned to his fourth son, Sulṭān Muḥammad Akbar, when the latter rebelled and went over to the Rājpūts; and the third is the Prince's reply thereto. The fourth letter is by Sambhā, otherwise called Sambhājī, son and successor of Sīvājī, which he wrote on the imposition of the *Jizya*.

The letters are to be found in the Manuscripts of the Bengal Asiatic Society M 25, D 172 and F 56, which were formerly in the College of Fort William.[1] Sambhājī's long letter and Shāhjahān's short note are contained only in F 56, the latter being quite accurate. Sambhājī's letter, fortunately, is not so inaccurate as the letter of Prince Muḥammad Akbar. I have collated the MSS., as far as Aurangzīb's and Muḥammad Akbar's letters are concerned, and prepared the texts of all the letters as accurately as practicable. Doubtful words and passages and errors and omissions have been marked with notes of interrogation or otherwise. I have endeavoured to translate the letters generally literally except the opening sentences of Prince Muḥammad Akbar's letter and one or two other sentences.

The following particulars of the incidents referred to in the letters are culled from Khāfī Khān, *Ma'āthir-i-'Ālamgīrī*, ELPHINSTONE, and others, in order to make the contents thereof fully understandable. The correspondence throws side-lights of great interest on the estranged relations between Aurangzīb and the Rājpūts; between Aurangzīb and the Marhattas; and lastly between Aurangzīb and his sons and officers. There are very few who will not agree that Aurangzīb was justified in his disciplinary measures against his enemies and those who aided and abetted them, but there are many who may hold strong opinions and demur as to the time he selected and the method he adopted in furtherence of the same. *Jizya*, if correctly understood, was neither an obnoxious tax, nor a punishment for holding a different view from Islām. *Jizya* in the opinion of philologists is an arabicised form of the old Irānian word *Gazīt* (كزيت) or *Gizya* (كِزْيه), a tax levied during the time of Qubād and Nōshīrwān and referred to in the national epic of Firdausī. It is "the tax that is taken from the non-Muslim subjects of a Muslim Government, whereby they ratify the compact that ensures them protection"[2]. By 'Umar, the second Khalif, persons, other than Muslims, called *Dhimmīs*, "those under protection", were assessed with a

1 Manuscripts F 56 and D 172 contain many letters, e. g. Aurangzīb's letter to Sulṭān Muḥammad Shujā', Aḥmad Shāh Abdālī's letter to Shujā'u'l-Mulk Ḥusāmu'd-Daula Amīr Muḥammad Ja'far Khān Bahādur Mahābat Jang, Subadār of Bengal, and to Shujā'u'd-Daula Ṣafdar Jang (this letter is dated 15th Sha'bān 1173 H.). M 25 is a note book of miscellaneous nature.

2 LANE'S *Arabic-English Lexicon*, sub جِزْيَةٌ.

protection- or poll-tax.[1] Priests, aged men, women, children, and slaves were exempt. But this tax has been made very obnoxious to the Hindūs by the interpretation put upon its meaning and the method applied for its realization.

In 1657 Shāhjahān — the builder of the "Peacock Throne", the new capital of Shāhjahānābād, and of Tāj-Maḥall — was seized with a severe illness, which caused Sulṭān Muḥammad Dārā Shikōh, the eldest son, to transact all the duties of the State. The four sons of the Emperor were all Princes of talent and in the enjoyment of high state functions. Dārā was liberal in his opinion, but indiscreet in his dealings. Shujāʿ was a talented administrator. ʿAurangzīb-ʿĀlamgīr was able, designing, and religious. Murād Bakhsh, the youngest, was self-willed and addicted to pleasure. On hearing of Shāhjahān's illness and Dārā's exercise of Imperial functions, all the Princes proceeded to the Capital and wanted to seize the throne. Shujāʿ left Bengal, Murād Bakhsh Gujrāt; but Aurangzīb was rather cautious and slow in assuming the Royal title. He won Mīr Jumla to his side and gained Murād by art. He and Murād jointly engaged Rājā Jaswant Sing, who was sent against them by Dārā to Mālwa. Dārā Shikōh himself advanced to Āgra and despatched an army under his son Sulaimān Shikōh and Rājā Jai Sing to oppose the approach of Shujāʿ. Shujāʿ was defeated and returned to Bengal. Jaswant Sing was defeated chiefly by the gallantry of Murād, and his army dispersed. The decisive battle, between Dārā on one side and Aurangzīb and

[1] *Dhimmīyūna* or *Ahlu'dh-dhimma* (اهل الذّمّة) "The people with whom a compact, or covenant, etc., has been made, [and particularly] those, of the believers in a plurality of Gods, [i. e. the Christians, Jews, and Sabians] who pay the [tax called] *Jizya*: (i. e. the free non-Muslim subjects of a Muslim Government, who pay a poll-tax, for which the Muslims are responsible for their security and freedom and toleration:] the appellation ذِمّيّ is applied to a person of this class, because he is rendered secure or free from fear for his property and his blood, by means of the *Jizya*" — *Lane's Arabic-English Lexicon*, sub ذِمّة. [Cf. *re Jizya* also *Encyclopaedia of Islām* I 1097 seq. and TH. W. JUYNBOLL, *Handbuch des islām. Gesetzes*, 1st ed., 345 seqq., and about the etymology of the word (<aram. *gezīt[ā]*?) NÖLDEKE, *Persische Studien*, II, 36 and S FRAENKEL, *Die aramaischen Fremdwörter im Arabischen*, 283 seq. — The Editor.)

The writer of an article in the *Encyclop. of Religion and Ethics*, under *Gabars*, thinks the condition of paying the *Jizya* to be "a just arrangement, on the whole, as the non-Muslim subjects of the Khalifs were exempted from military service and alms *(ṣadaqāt)* obligatory on the prophet's followers".

Murād on the other, was fought in 1658 at Samagarh at some distance from Āgra. Rājpūts fought in this battle with great gallantry. Dārā did not listen to his father's advice or wait for the arrival of his son Sulaimān Shikōh from Benares. Add to this the arrogance of the Commander and the differences of the Chiefs. Aurangzīb marched to Āgra, pleaded to his father the necessity of his case. submissively. Finding it impossible to shake his attachment to Dārā, Aurangzīb took complete possession of the Citadel. Shāhjahān remained in that state, but treated with the highest respect, till his death seven years later. Murād was cast into prison, Dārā was pursued, and Shujāʿ was compelled to flee. Meanwhile Shujāʿ had advanced to Benares. While Aurangzīb was forming his line, his rear was surprised treacherously by Rājā Jaswant Sing, who had joined Aurangzīb after his late defeat. Jaswant had secretly promised Shujāʿ to fall upon Aurangzīb's baggage, while the Prince's army was to attack in front. Jaswant not being supported as settled, recalled his troops. Shujāʿ was defeated in the battle that took place subsequently. He fled, Muḥammad Sulṭān, Aurangzīb's eldest son, pursuing him.[1] Jaswant Sing threatened Āgra and went to Mewār. As Aurangzīb never allowed his passion to interfere with his interests, he forgot the perfidy of Jaswant and won him to his side. This was the reason why Jaswant did not help Dārā, when the latter sought his help after he had assembled an army.

The revival of the *Jizya* alienated the sympathy of the Hindūs. Hitherto Hindūs served the State as zealously as the Musulmans, and that even when employed against people of their own religion.

Jaswant Sing died in Kābul. His widow and sons were detained by order of Aurangzīb owing to the Rājpūts forcing their passage over the ferry at Atak without pass-port, in which some men on the side of the Emperor were killed. The Rājpūts sent, with permission of Aurangzīb, their women and children to their own country. Among this party, the widow and sons of the late Rājā were sent, the Rājpūts substituting a female and two boys in their stead. When the Emperor was apprised of this, he demanded their return to the Citadel. On the refusal of the Rājpūts, troops were sent against them,

[1] Aurangzīb's eldest son, Muḥammad Sulṭān, was born 1049 H. (1639 A.D.) and died 1088 H. (1677 A.D.).

which the Rājpūts repulsed. Ajīt Sing, a son of Jaswant, became Aurangzīb's implacable enemy.

Rājā Rām Sing of Jaipūr or Ambar remained on the side of the Emperor. The Rānā of Udaipūr took the cause of Jaswant's sons and refused to pay *Jizya*. Aurangzīb took military measures, ravaged Mewār and compelled the Rānā to send in overtures of submission. Shortly after on the Emperor returning to the Capital, the Rānā of Udaipūr broke the treaty of peace concluded with him. Aurangzīb again set out for Ajmēr and applied all his energy to the suppression of the rising. He summoned his sons and the Viceroy of the Gujrāt to invade the territory. The principal attack was directed under the Emperor's fourth son Sulṭān Muḥammad Akbar[1] against Udaipūr, which caused the Rānā to flee and take refuge in the Aravalī mountains. Prince Muḥammad Akbar pursued the Rānā, and his troops ravaged the open plains. Similarly the other two Royal Princes adopted the same course from Ujain and Jōdhpūr. The short-sighted stern order to lay waste the Rājpūt country, destroy their villages etc., alienated for good the brave Rājpūts. Durgā Dās, the Commander of the Rājpūts, at first, tried to draw off Prince Muʿaẓẓam from his allegiance, by offers to support him in his obtaining the crown. On his rejection, Prince Muḥammad Akbar, then 23 years old, was won over. Aurangzīb so much trusted Akbar that he disregarded the warning, which Muʿaẓẓam, whom he did not trust so much, had sent him. Durgā Dās was encamped beside the young Prince, who assumed the title and function of Royalty and appointed his Vazir and officials. The Imperial army, destitute of a leader, submitted to the authority of the young Prince and his Rājpūt supporters.

The position of the Emperor was rendered critical by the defection of the Prince; only Asad Khān and a few officers and less than a thousand horsemen were with him at Ajmēr, he having despatched all his troops on different detachments. The troops which Sulṭān Muʿaẓẓam brought were insufficient for opposing Muḥammad Akbar, now at the head of 70000 men. Aurangzīb did not lose his presence of mind and rightly thought that the majority of the Prince's army

[1] Sulṭān Muḥammad Akbar was born in Zi'l-Ḥijja 1067 H. (September 1656 A.D.) and died in Īrān in 1115 H. (1703 A.D.).

were sound at heart and loyal to the Emperor, but had been compelled to join the Prince by necessity. Aurangzīb sent Shihābu'd-Dīn, brother of Mujāhid, who was with Akbar, with a force to reconnoitre. On Shihābu'd-Dīn's coming in sight of the Prince's army, Mujāhid begged Akbar to allow him to go to his brother and bring him over to the Prince's side. Permission being given, Mujāhid joined Shihābu'd-Dīn, and both went together to Aurangzīb and were followed by others, including the Prime Minister. This desertion struck the Rājpūts with dismay and filled the Emperor with hope. Akbar was almost deserted by all except Durgā Dās and 3000 Rājpūt horse. He lost courage and self-reliance and took flight. He made his way to Konian to seek the protection of the Marhattas.[1]

The Mughuls, in their war with Mewār and Jodhpūr, continued their ravages, and the Rājpūts plundered mosques, burned the Qur'ān and insulted the mullās. Prince Muḥammad Akbar proceeded by way of Lahore and Multān, passed towards the Dakan, and sought the hospitality, at Rahiri, of Sambhājī, the profligate and imbecile son of Sīvājī—both enemies of Aurangzīb. The Prince reached the Marhatta country in 1681.

Having settled the affairs of the Rājpūts, Aurangzīb went to the Dakan. He at first advanced to Burhānpūr (1683 A.D.) and later to Aurangābād. At Burhānpūr he took the occasion to enforce the strict exaction of *Jizya*. The Hindūs of the place were greatly opposed to paying it. Prince Muḥammad Akbar quitted Sambhājī's Court for Persia in a ship.[2] The ship ran on to an island the people of which made him prisoner and sent him to the Imām of Maskat (Masqaṭ). Aurangzīb, being informed by the Imām, sent a sailor to bring Akbar to India. But before he could reach Maskat, the Imām was compelled to deliver the Prince to the Shāh of Persia, whose vassal he was. Muḥammad Akbar lived till 1706 A.D. Sambhājī was surrounded by

---

1 Muḥammad Akbar took the side of Rāthūr Rājpūts about the 26th Zi'l-Ḥijja 1091 H., and left the field in the night of the 5th Muḥarram 1092 H., leaving his family and children. On the 7th Jamādi'l-Awwal, he passed through the jurisdiction of Burhānpūr to the territory of Sambhā.

2 In Ṣafar 1094 H. (1683 A.D.) Khān Jahān Bahādur reported to Aurangzīb that Muḥammad Akbar had quitted Sambhā's territory and left in a ship (for Īrān). So the young Prince from the date he rebelled to the date of his departure for Persia remained on Indian soil for a little more than two years.

Taqarrub Khān and sent to Aurangzīb. He was executed in 1689 A.D.

Allusion is also made to Mahābat Khān and the Rājpūts' fidelity. Mahābat Khān was a very high official, but Nūr Jahān Bēgam and her brother Āṣaf Khān looked on him with distrust. Mahābat was summoned from Bengal at the instigation of Āṣaf Khān. Having cleverly seen through the design, he came with four to five thousand brave Rājpūts. Jahāngīr was then encamped on the river Bihat, on his way to Kashmīr. When Mahābat arrived, he was ordered to wait till summoned. Owing to the short-sightedness of Āṣaf Khān, the entire army of Jahāngīr was sent across the river; only the Emperor and the Empress, Nūr Jahān Bēgam, remained with the former's personal guards and attendants. While the Emperor was in this state, Mahābat Khān seized the bridge with the help of the Rājpūts and took possession of the person of Jahāngīr, on March 1626 A.D. Mahābat Khān achieved his object by persuasion and not by force.

TEXT OF THE PERSIAN LETTERS.

---

(۱) رقعهٔ شاهجهان پادشاه بعالمگیر اورنگ زیب

باباي من بهادرِ من

من چرا گریه کنم از مددِ سُستئ بخت   که بجز امر خدا برگ نجنبد زدرخت

سبحان اللّه دیروز صاحبِ نه لک سوار بودم و امروز بیک کوزهٔ آب محتاجم

آفرین بر هنود در هر باب   مردهرا میدهند دایم آب

اي پسر تو عجب مُسلُمانی   زنده جانم بآب ترساني

زیاده زیاده

---

(۲) نامهٔ عالمگیر اورنگ زیب که بفرزندِ خود محمّد اکبر نوشته بود

فرزندِ دلبند نورِ بصر لختِ جگر بجان برابر محمّد اکبر بتوجهاتِ شاهنشاهی مشتمل گشته بداند که خدا گواهست که ما بدولت ان فرزندرا زیاده از همه فرزندان عزیزتر و دوستتر میداشتیم — امّا او از راهِ بي

سعادتی بدغا و حیله سازیٔ راجپوتانِ ابلیس کردار آدم صفت از نعمتِ بهشت سرشتِ ما بی نصیب گردیده آوارۀ کوه و دشتِ ادبار شد — چه تدبیر کنم و چه چاره سازم — از استماعِ احوالِ کثیر الاختلال و پریشانی و سرگردانی و فلاکت و هلاکتِ او نهایت غم و الم سراپا خاطر میگردد بلکه لذّتِ زندگی هم تلخ شد — قطع نظر از عزّتِ شاهی و شاهزادگی افسوس هزار افسوس که انفرزندِ ساده لوح‌را بر جوانیٔ خود رحم نیامده عیال و اطفال‌را به بدترینِ حال در قید و حبسِ راجپوتانِ بد نهاد بهایم صورت سِباع سیرت انداخته همچو گوي چوگان افتان و خیزان و گریزان بهر طرف چرخ میزند — از انجا که عاطفتِ پدري نسبت بحالِ فرزندان ازلیست هر چند از ان فرزند تقصیر عظیم سر زده است امّا نمیخواهم که در خورِ کردار بجزا رسد

گرچه پسر تودۀ خاکسترست　　　سُرمۀ چشمِ پدر و مادرست

گذشت انچه گذشت — برهنمونیٔ بخت از کردارِ ناهموارِ خود پشیمان گردیده بر نتیجکه داند و تواند بملازمت مشرّف شود که بر صفحاتِ صحایفِ زلّات و تقصیراتِ او قلمِ عفو کشیده شود و نوازشها که در خیال نگذرانده باشد جلوۀ ظهور بخشد — اگرچه ظهور عنایات شرط حضور لازم نیست امّا چون طشتِ رسوائي انفرزند از بام افتاده و صداي ان بگوشِ خاص و عام رسیده انسب آنست که یکمرتبه بحضورِ انور آمده ننگِ این بدنامی از سرِ خود ساقط سازد —

و جسونت که سر گروهِ راجپوتان بود رفاقت و همراهی که با دارا شکوه نموده از غایتِ اشتهار حاجتِ بیان نیست — ان فرزند باعتمادِ کفّار سوداي خام که خواهد پخت و ارادۀ فاسد که در سر خواهد افکند بجز پشیمانی و نتیجۀ معکوس نخواهد دید — اِلٰهی توفیقِ راهِ راست نصیب گرداند

---

(۳) در جوابِ پادشاه عالمگیر نوشتۀ محمّد اکبر پادشاه زاده والا گهر

عرضداشتِ احقرِ فرزندان محمّد اکبر

لوازمِ عبودیت و اعتقاد و مراسمِ اطاعت و انقیاد بتقدیم رسانیده بموقف

عرضِ حضرتِ قبلهٔ دارین و کعبهٔ کونین میرساند — فرمانِ عالیشان ذمّهٔ این احقرِ فرزندان گردیده بود در خوشترین زماني و نیکوترین اواني پرتو ورود افگند — و آدابِ فرمانبرداري وشکرگذارئ ان سپهرِ هماي همایون فال‌را دولت و اقبالِ خود گردانید و بیاضِ انرا چون نورِ نظر و سوادش‌را چون سرمه در بصر کشید — از مضمونِ عنایت مشحون مطّلع گردید دلرا نوراني ساخت — انچه بقلمِ مرحمت شیم نصایح وپند طراوش یافته در جوابِ هر باب شرح مختصر معروض میدارد که چون نفس الامر است بانصاف نزدیکتر شوند دور نیست —

مرقوم شده بود که ما بدولت اورا از همه فرزندان عزیزتر و دوست‌تر میداشتیم امّا او از راه بي سعادتئ خود بدغا بازی و حیله سازئ راجپوتانِ ابلیس کردار آدم صفت از نعمتِ بهشت سرشتِ ما بي نصیب گردیده خودرا در طوفان بي تمیزي فگنده — خدیوِ صورت و معنوی سلامت — چنانکه رضا جوئی و خدمت پژوهیٔ پدر بر ذمهٔ پسر لازم و متحتّمست انچنان تربیت و خیر خواهئ حال و مآلِ حقوقِ پسر نیز بر پدر فرض است — المنّةُ لِلّه تا این مدّت در لوازمِ عبودیت و اطاعت بهیچوجه مقصّر نگشته — و عنایات و توجهاتِ حضرت‌را تاکجا شرح دهد از هزاران یکی از بسیاری اندکي گذارش مینماید که اعانت و حمایتِ فرزندِ کوچک پیش نهادِ خاطرِ پدرِ بزرگوار هر جا و همیشه مقدّم است — حضرت بر خلافِ دستورِ عالم بحالِ همه فرزندان بي التفاتی نموده پسر کلان‌را بخطابِ شاهی مامور فرموده ولي عهدِ خود مقرر کردند این معنی داخلِ کدام عدالت و انصاف توان شمرد — در مالِ پدر حقِّ همه فرزندان مساویست یکی‌را بر افراختن و دیگری‌را بر انداختن کدام دین و دانش است — اگرچه پادشاهِ حقیقی دیگریست که در خانهٔ او چون و چرارا راه نیست بحکم جلّ جلالُه وا بسته است

تا دوست کرا خواهد و میلش بکه باشد

شریعت منشی و طریقت پسندي و معرفت بیني و حقیقت گزینیٔ حضرت بر عالم و عالمیان ظاهر شده است در اصل مرشد و هادئ این

راه حضرت شده اند دیگران پیروئ حضرت میکنند — راهی که حضرت بدولت اختیار نموده باشند چگونه بي سعادتئ خود خواهد بود

پدرم روضهٔ رضوان بدو گندم بفروخت نا خلف باشم اگر من بجوي نفروشم

حضرت سلامت — مردان رنج و محنت هارا بر خود پسندیده اند — پادشاهان مثل حضرتِ عرش آشیاني محنت بر خود انگیختند عاقبتِ کار بمقاصدِ ما في الضمیر کامیاب گردیدند — این معنی از جراید تاریخ مبرهن است — تا[1] انکه شدّت ظلمات نکشد آبحیات نچشد و محنت نبرد راحت نخرد — گُل بیخار وگنج بي مار نباشد

عروسِ بخت کسی در کنار گیرد تنگ که بوسه بر لب شمشیر آبدار زند

ازانجاکه در پئ هر رنج راحتی معیّن شده است بعنایتِ کار سازِ بنده نواز امّیدِ راسخ دارد که عنقریب الایّام شاهدِ مراد جلوهٔ ظهور دهد — و پریشانیها و سرگردانیها بشادیها و کامرانیها مبدّل گردد — رقم پذیر بود که جسونت سر گروهِ جماعهٔ راجپوتان بود رفاقت و همراهی که بدارا شکوه نموده بر عالم ظاهر است که قول انجماعه‌را اعتمادي(را) نمی شاید — حضرت بسیار خوب میفرمانید فامّا بمعنی سخن نمیرسند — در اصل دارا شکوه بانجماعه نفرت و عناد داشت — از نتایجِ ان دید انچه دید — اگر رو بانها می ساخت هر گز کارش بانجا نمیرسید — حضرت عرش اشیانی بانجماعه آخر رابطهٔ خویشی پیدا کرده بتقویتِ انها ممالکِ هندوستان بضبط در اوردند — اینجماعه ایست [که] مهابت خان بتقویت و اعانتِ انها حضرت جنّت مکانی‌را در احاطهٔ تصرفِ خود آورده بود و روبه بازان و حیله سازان‌را براي‌شان در کنار نهاده — وهمین جماعه ایست که(؟)[2] حضرت خود بدولت و اقبال در دار الخلافت زینت بخشِ تاج و تخت بودند راجپوتان(؟)[2] سیصد کس بیش نبودند کار رستمانه و بهادرانه که از دستِ انها بوقوع آمده کتابهٔ پیش طاقِ روزگار گردیده — چنین دلیری

1 تا appears meaningless unless the sentence is differently constructed.

2 Some word or words seem to have been omitted in these two places marked with notes of interrogation.

و دست‌برد کهن سالان روزگار ندیدند و نشنیدند — همان جسونت بود که در عین معرکهٔ شجاع نسبت بجناب سلاطین مآب مصدر بي ادبي و اعتدالي که سزاوار عفو نبود گردیده — حضرت دیده و دانسته اغماض فرمودند - و همین جسونت بود که حضرت بچندین افسون و افسانه دلیري و دلاوری نموده اورا از رفاقتِ دارا شکوه باز داشتند که فتح ونصرت نصیب اولیای دولتِ قاهره شد — رحمتِ خدا بر نمک خوارگیٔ اینجماعه که بي صاحب براي صاحبزاده‌هاي خود در جانفشانی و جانسپاری دریغ نمیکنند و دادِ شجاعت و جلادت بمرتبهٔ میدهند که پادشاهِ هندوستان و پادشاهزاده‌هاي والا مقدار و رایانِ نامور و امیرانِ عالي تبار از مدّتِ سّه سال در تلاش و تردد ششدرند و هنوز روزِ اوّل است — چرا چنین نباشد که در عهدِ حضرت وزرای بي اختیار — وامرای بي اعتبار — و سپاهی خوار — نویسنده بیکار — و رعیّت پایمال — و سوداگران بیمایه و مال — همچو ملک دکهن — که ولایتی است وسیع و بهشتی است بر روی زمین — چون کوه و دشت خراب و ویران‌تر — و دار السرور برهانپور که خالِ رخسارهٔ هندوستان است تلف و تاراج گردیده — و بلدهٔ اورنگ آباد که بجهت همنامیٔ حضرت مختار غازهٔ شهرت بر رو دارد از دستبرد لشکر غنیم سیماب‌وار در اضطراب — و بَر فرقهٔ هنود دو آفت — در شهر اخذ جزیه و در صحرا تاراجِ غنیم — بر سرِ رعایا ستم از هر طرف نازل — دعا گوئی و ثنا خوانیٔ خلیفهٔ وقت معدوم — مردمِ اصیل و نجیب و خاندانِ قدیم گمنام شده رشتهٔ کار خانهٔ سلطنت و مشورتِ امور دولت در کف اختیارِ مردم اراذل و اسافل که جولاهه و بافنده و صابون فروش و جاروب‌گر و دستار گزار(؟) پیراهنِ فقر و دغل در بغل و دام شیطانی برهزنیٔ بنده‌های سبحانی یعنی تسبیحِ مکر در دست گرفته روایت و مسایل نصِّ چند بر زبان رانند و ان گندم نمایانِ جو فروش‌را حضرت از مقرّبان و مصاحبان و دمسازان و همرازانِ جبرئیل و میکائیل و اسرافیل اعتبار نموده بي اختیار خودرا در اختیار انها میگذارند و ان شیاطین آئین باین وسیله دوکان چیده پررا کبوتر و کاه‌را کوه می سازند

قطعه

بدور شاه عالمگیر غازي کند صابون فروشان نیزه بازی[1]
بود جولاهه و بافندهرا ناز که در بزمِ ملک گردند همراز
رذایلرا شده ان دستگاهی که فاضل بر درش جوید پناهی
بدست جاهلان ان دستمایه که هرگز عالمان را نیست مایه
معاذ الله ازین دورِ پر آشوب که تازی از خران باشد لکدکوب

حکم والارا پا در هوا — و انصاف خود عنقا — متصدّیان و کار گزارانِ سلطنت طریقهٔ سوداگري و تجارت اختیار نموده خدمات بزر میخرند و بنفع عین فاش میفروشند — هرکه نمک میخورد نمکدانرا می شکنند — عوضِ وفا جفا میکنند — نزدیک بود که در ایوانِ سلطنت رخنه راه یابد — چون صورتِ حال بدین منوال بنظر در آمد [و] اصلًا مزاجِ مقدّسرا علاج پذیر ندید لا جرم عزّت سلطانی بران آورده که مملکتِ هندوستانرا از خسّ و خاشاکِ اربابِ تمرّد و فساد مصفّا ساخته و اهلِ قلم و فضل را پیش آورده بناي ظلم و تعصب منهدم سازد تا خلق الله آسوده حال و فارغ البال بوده بجمعیّتِ خاطر در کسب و پیشهٔ خود مشغول شوند و نیکنامیٔ عمر و حیات که عبارت از انست بر صفحهٔ روزگار یادگار بماند — چه خوش باشد که حضرترا توفیق رفیق گردد که اختیارِ این کار باحقرِ فرزندان واگذارند و خود بدولت متوجّهِ طوافِ سعادت مُطافِ حرمین الشریفین زادهم الله تشریفًا شده خلایقرا ثنا خوان و دعا گوی خود سازند — این همه عمررا که حضرت خود در تحصیلِ دولتِ دنیا که از خواب بي اعتبار و از سایه بي قرار است صرف نموده اند اکنون وقتِ انست که توشهٔ عاقبت بهمرسانند — و انکه در بابِ آمدنِ خود بحضور مرقوم شده بود در آمدنِ حضور سعادت میداند — امّا بمقتضاي خورد سالي در خاطرِ مغلوب واهمه است — اگر حضرت بدولت با معدودی چند تشریف ارزانی فرمایند احقرِ فرزندان بملازمت مشرّف شود پس از انجا خاطر جمع بر حکمِ والا کاربند گردد — زیاده حدِّ اَدَبْ

[1] The second line in M 25 stands thus: شده صابون فروشان صدر و قاضی which does not appear to be correct, as *ghāzī* does not rhyme with *qāḍī (qāzī)*.

(٤) خطّ سنبها باورنگ زیب عالمگیر پادشاه

شکرِ عنایتِ الهی و توجّهاتِ حضرتِ شاهنشاهی که اظهر من الشمس و القمر است بجاورده بعرضِ خدیوِ زمین و زمان میرساند که اگرچه این خیر خواه بحسبِ طالعِ خود از حضور والا بر کنار آمده امّا در لوازمِ خدمتگاري و سپاسداري چنانچه باید و شاید حاضر است — حسنِ خدمت و نیک اندیشیٔ دولت [این] خیر خواه بر سلطانان و خانان و امیران و راجها و رایان مملکتِ هندوستان و والیانِ ولایتِ ایران و توران و روم و شام [و] ساکنانِ هفت کشور و مسافرانِ بحر و بر ظاهر و باهر است بلکه در خاطرِ دریا مقاطر نیز پرتو افگن شده باشد لهذا نظر بر حسنِ خدمات و توجّهاتِ والا داشته سخنانِ چند که متضمّن خیر اندیشئ خاص و عام است معروض میدارد که درینولا چنان استماع یافته که بتقریبِ مهمِّ خیر خواه زرها بباد رفت و خزانهٔ پادشاهی تهی گشت بنابران مقرر فرمودند که مبلغی بصیغهٔ جزیه تحصیل نموده سامانِ سلطنت‌را سر انجام دهند — حضرت سلامت — بانئ مبانئ جهان بانی و کشور ستانی حضرت عرش آشیاني جلال الدین محمد اکبر پادشاه تا پنجاه و دو سال باستقلال دادِ فرمان پردازي دادند [و براي] تادیبِ گروها گروهِ مردمِ مختلف از عیسوي و موسوي و محمّدي و داؤدي و حلکه و ملکه(؟) و دهریه و عصریه و برهمن و ستوره طریقهٔ انیقهٔ صلحِ کل اختیار نموده رعایت و حمایتِ هر کس پیش نهاد [داشته] بخطاب جگت گرو موصوف و معروف گردیدند — وحضرتِ جنّت مکانی نور الدین جهانگیر پادشاه تا بیست و دو سال سایهٔ فرضِ تامّه بر تارکِ جهان و جهانیان گسترده دل با یار ودست در کار داشته کامرانی نمودند — وحضرتِ صاحبقرانِ ثانی تا سّی و دو سال ظلِّ مبارک بر فرقِ عالمیان انداخته ثمرهٔ حیاتِ جاودانی که عبارت از نیکی و نیکنامی است حاصلِ روزگار فرخنده آثار کردند — بمیامنِ این نیّت علیا ماثرِ چنین عزیمت والا بهر جانب که نگاه میفرمودند فتح و نصرت استقبال می نمود و دران زمان اکثر ممالک و قلاع در حیطهٔ تسخیر در امده — و در دورِ حضرت اکثر از دستِ تصرّف

رفته و ما بقی نیز عنقریب میرود — زیرا که در خراب کردن و ویران نمودن از هیچ طرف تقصیري نمیرود — رعایا پایمال — و حاصلِ هر محال در معرضِ زوال — بجای لک هزار — و بجاي هزار ده دشوار — هرگاه فلاکت و افلاس در دولتخانهٔ پادشاه و پادشاهزادها جا کرده باشد احوالِ امیران معلوم — و وقتی است سپاهی در شورش — و سوداگران در نالش و مسلمانان گریان و هنود بریان — و اگر مردم بنانِ شب محتاج [شوند] و در روز بطپانچه رخسارها سرخ می نمایند فتوّتِ سلطانی چکونه تقاضا نماید که تکلیف جزیه ضمیمهٔ این طور حالتِ پر ملالت گردد — از مشرق تا مغرب زود شهرت رود که پادشاهِ هندوستان بر کچکول گدایان رشک آورده از برهمنان و ستوره و جوگیان و سنّاسیان و بیراگیان و محتاجان و درماندگان جزیه میگیرند [و] بر کیسهٔ گداشي جوانمردي میکنند و ننگ [و] ناموسِ ستوره فرو میگذارند — اگر [بر] اصلِ کتابِ آسمانی و کلامِ ربّاني اعتبار نمایند ربّ العالمین واقعیست برب المسلمین — همانا کفر و اسلام لفظِ مقابل است — برنگ آمیزي و طرح انگیزی نقشبندِ حقیقی داشت[1] — جائیکه مسجد است بیادِ او بانگ میزنند — و جائیکه بتخانه است بشوقِ او جرس می جنبانند — تعصّب بر دین و آئینِ کسی نمودن حرف از کتابِ خود منحرف گردانیدن است — در نقشِ خط کشیدن از نقّاش خطا جستن

زشت و زیبا هرچه بینی دستِ رد بر وي منه
عیبِ صنعت هرکه گوید عیب [ان] صنعتگر است

در عالمِ عدالت جزیه بهیچ وجه جایز نیست — و از روي حکمت بشرطی درست تواند بود که زنِ جمیلهٔ با زر و زیور بي وهمه و خطره از ملکی بملکی عبور تواند نمود — دربنروزها شهرها بتاخت میرود از صحرا که گوید — قطعِ نظر از سخنانِ عدالت این جزیهٔ نو بقانون هندوستان ناساز است — اگر صلاح دینداري و صورت در عدالت منحصر و منصوّر فرموده اند از راجه رام سنگه جزیه باید گرفت که سر گروهِ هنود

[1] As in the original.

ست — بعدِ ان ازین خیر خواه چندان مشکل نیست براي خدمتگاري
حاضر است — امّا موران و مگسان‌را آزردن از عالمِ جوانمردي و مردانگی
بعید خواهد بود — عجب از نمک خوارگیٔ بندگانِ حضور که از اظهارِ
حقِّ نفس الامر اغماض میکنند — آفتاب دولت بیهوشی و بوالهوسی
ساطع باد ۞

ENGLISH TRANSLATION OF THE LETTERS.

1. Letter of Emperor Shāhjahān to 'Ālamgīr-Aurangzīb.

My Babe, my Hero.

Why should I cry with the support of my ill-luck,
As without God's command no leaf of a tree stirs.

Good God![1] 'T was yesterday that I was the Lord of nine *lak* of soldiers; and to-day, am in want of a flagon of water.

Let the Hindūs be praised in every way,
They offer always water to their dead.
My son! You are a peculiar Musulman,
I am alive, you frighten me with water.[2]
More than this is superfluous.

2. Letter of 'Ālamgīr-Aurangzīb to his son Muḥammad Akbar.

My beloved son, the light of my eyes, a piece of my liver, the equal of my soul, Muḥammad Akbar, should know by comprehending the special Imperial favours that God is witness that Our Majesty loved that Child more than all his other children; but, unluckily, he, by the imposture and cunning of the devil-mannered, human-shaped Rājpūts, has been deprived of Our celestially-constituted bounty, and is wandering in mountains and deserts of adversity. What shall I do, what means shall I adopt! On hearing of his pitiful plight full of disorder, destitution, misery, and ruin, intense grief has

[1] Literally: God is holy.
[2] That is, you frighten me by depriving me of water.

taken possession of my mind, nay, even my pleasure of existence has become embittered. Apart from the prestige of Royalty and Princehood, it is a matter of sorrow and a thousand sorrows, that that simple-minded Child should be so unmindful of his own manhood that he should abandon his family and children in a most miserable state in the custody and confinement of the perfidious, brute-like Rājpūts of beastly character, and himself be tossing about, like the ball of a bat, rising and falling and flying everywhere. Because the paternal kindness towards children is eternal, we do not intend, although the offence committed by that Child is very grave, that he be punished in proportion to his deed.

Although the son is a heap of ashes,
He is the collyrium of the eyes of the father and mother.

Let bygones be bygones. Being ashamed of his untoward conduct, let him by the guidance of luck be propitiated by repairing to the Presence in whatever manner he may think desirable or possible, so that the pen of forgiveness be drawn across the pages of the book of his failings and short-comings, and that he may be favoured with such gifts as might not have crossed his imagination. Although the display of clemency is not conditional on (his coming to) the Presence: as the basin of that Child's infamy has fallen from the terrace and its noise reached the ears of the high and low, it is most advisable that he should once come to the luminous Presence and remove the stigma of the present disgrace from his head.

The story of the Rājpūt leader's, Jaswant's, accompanying and taking the side of Dārā Shikōh is so well-known, that it need not be repeated. The mad project that that Child, relying on unbelievers, may still concoct, and the vicious designs that he may carry on his head, shall result in his disgrace, and he shall see naught but the inverted reflection of the image. May God give him the ability to tread the straight path!

3. Reply to Emperor 'Ālamgīr's letter by Pādshāhzāda-i-Wālā-Guhar Muḥammad Akbar.

The petition of the humblest of the children, Muḥammad Akbar. (After performing the ceremonies of servitude and submission etc., the Prince acknowledges the exalted Imperial mandate issued to the

humblest of the sons. Having made himself acquainted with its contents, which made his mind illuminated, he proceeds to reply to all the points referred to in the Imperial letter *seriatim*.)

It was written: "Our Majesty loved that Child more than all his other children, but, unluckily, he, by the imposture and cunning of the devil-mannered, human-shaped Rājpūts, has been deprived of Our celestially-constituted bounty and thrown himself on the tempest of unmannerliness". Lord of what is visible and spiritual, may you be preserved! As the striving to please and serving the father are duties incumbent on the son, so looking after the training and welfare—present and future—of the son's claims are also the bounden duties of the father. Thank God that up till now I have not been wanting in any way, either in submissiveness or in dutifulness. How shall I enumerate Your Majesty's favours and condescensions? One out of thousands and a few out of many are left. The noble father primarily supports, everywhere and always, the cause of the junior son. Your Majesty, contrary to this universal custom, has overlooked the cause of the other sons, dubbed the eldest son with the Royal title and made him the Heir-apparent. Under what law or equity was this matter included? All the children have equal right to the property of the father. Under what law and science is it to lift one and to fling another? Although the real sovereign is another one; in His house (i. e., God's Universe), there is no room for *when and wherefore*, everthing depends on His will.

There is no knowing whom the Friend wants and toward
whom He is inclined.

Your Majesty's boasts for law (*sharīʿat*), path (*ṭarīqat*), vision (*ḥaqīqat*), and reality (*maʿrifat*) are well known all the world over. Really guide and leader of this road is Your Majesty, others are merely following you. The course which Your Majesty had recourse to, how could it be ill-becoming on my part to pursue?[1]

My father sold the garden of Paradise for two grains of wheat.
Am I degenerate, if I do not sell it for a grain of barley?

May Your Majesty be preserved! All enterprising men have taken upon themselves distress and toil. Former Pādshāhs, like His Majesty

[1] Muḥammad Akbar means to say that what Aurangzīb did was for his own personal end under the cloak of religion. Also the writer is doing precisely what Aurangzīb did to obtain the throne.

ʿArsh-āshyānī (Emperor Akbar), volunteered difficulties and attained at last what they desired. This fact is evident from the books of history. So long as one does not go through the hardships of darkness, so long one cannot taste the water of immortality. As long as one does not endure discomfort, one cannot buy tranquillity. There is no rose without a thorn; no treasure without a snake.

He secures tight on his knee the bride of fortune,
Who kisses the lip of the sharp-pointed scimitar.

As every trouble is followed by comfort, he (the writer) has full confidence from the Slave-Cherishing Artificer (God) that ere long the mistress of desire would put forth her resplendent appearance, and the distresses and wanderings be transferred into pleasures and felicities. It is written that Jaswant's, the leader's of the tribe of the Rājpūts, association and taking the side of Dārā Shikōh are known to the world, and that no reliance ought to be put on the words of that tribe. Fine words these, but Your Majesty has not reached the marrow of the question. The real fact is that Dārā Shikōh had ill-will and enmity with that tribe, hence he suffered the consequences. If he had turned his face towards them, his affairs would not have suffered to that extent. Ḥaḍrat ʿArsh-Āshyānī (Emperor Akbar) even contracted relationship with that tribe and with their help brought the Empire of Hindūstān to his subjugation. With their power and help, Mahābat Khān got Ḥaḍrat Jannat Makānī (Emperor Jahāngīr) under his control and had the foxy-mannered and the intriguers put away by the help of their advice.[1] They are the same people who—when you yourself were comfortably adorning the throne at the Capital, and these Rājpūts were no more than 300 men — displayed such Rustam-like qualities and bravery that the event has become (so to say) the inscription in the *façade* of the world's edifice; and such courage and pluck no old men of the time have ever witnessed or heard of. The faults of the very same Jaswant, who, during the battle with Shujāʿ, was guilty of great unpardonable insubordination and excesses so far as Your Majesty was concerned, were connived at, though Your Majesty was fully

1 This remarkable event of capture and practical dethronement of Jahāngīr by Mahābat Khān practically frustrated the design of Nūr Jahān to make Shahryār the heir to the throne.

aware of the particulars. Your Majesty was instrumental by specious reasoning and sophistry and by the display of daring and heroism in keeping the very same Jaswant away from Dārā Shikōh, which culminated in the victory of Your Majesty's ministers. God's blessings be on their faithfulness that they endeavour their best and risk their life for their master's sons, without their master; and they exhibit their valour and courage so much, that the Emperor of Hindūstān and highly placed Princes and famous Rāis and illustrious generals have been exasperated since a period of three years, with the result that the matter stands where it did on the first day. Why should it not be so? During Your Majesty's rule the ministers have no power, the Umarā are not trusted, soldiers are in distress, writers without employ, ra'iyyats trodden down, traders without capital or funds. A country like the Dakhin,[1] an extensive Vilayet and as a Paradise on the face of the earth, is as barren and as desolate as mountains and deserts. And Dāru's-surūr (*Abode of Pleasure*) Burhānpūr,[2] a mole on the face of Hindūstān, has been ruined and pillaged. The city of Aurangābād, which, bearing the same name as that of Your Majesty, has the red colour of fame on its face, is, like quicksilver, owing to the pillage of the army of the enemy, in agitation. The Hindūs are under two-fold calamities—the levying of *Jizya* in towns and the pillaging of the ra'iyyats by the enemy in the plains. High-handedness has overtaken all sides. Nobody cares to give his blessings or praises to the Khalīfa of the time (Emperor Aurangzīb). Men of birth, nobility, and of ancient family have become nameless. The affairs of the Government and the deliberations of the business of the State are entrusted to the care of the low-born and of mean persons, such as *Jūlāha*, weavers, soap-vendors, broom-makers, and turbaned (men), who putting under their armpit the skirt of poverty and imposture and in their hands the satanic trap for highway robbery of God's creatures, that is to say the rosary of fraud, repeat certain traditions and questions anent the text of the Qur'ān. Your Majesty, considering such wheat-exhibiting barley sellers as

[1] Written and pronounced as *Dakhin*, *Dakhan* or *Dakan*. It is now officially written in English as *Deccan*.

[2] The city of Burhānpūr continued to play an important part in the wars of the empire, particularly in the reign of Aurangzīb. It was plundered in 1685 by Marhattas just after the emperor had left it with an enormous army to subjugate Deccan.

intimates, associates, confidants, and friends of Gabriel, Michael, and Israfil, throws himself automatically on their influence. These devil-mannered, by such audacious means, set up shops (of fraud), represent a feather as a pigeon, and a straw as a mountain.

POETRY.

In the reign of Shāh 'Ālamgīr Ghāzī
The soap-sellers practise spear-throwing.
The *Jūlāha* and weavers have pride
That they may become confidants in the society of the King.
The mean-born have attained so much influence
That the learned seek shelter at their doors.
There is such wealth in the hands of the ignorant
That in comparison the learned are destitute of means.
Let God be our refuge from this tumultuous age,
When the Arab is kicked by the donkey.

The august command has its leg in the air. Justice is like the *'anqā* (unknown). The writers and officers of Government, having adopted the manner of merchants and traders, buy services with money and sell them openly for profit. He who eats salt, breaks the salt-cellar (is ungrateful); instead of fidelity, he commits tyranny. There was about to occur a tumult in the Imperial Palace. Having witnessed such a state of things, and having perceived that there was no remedy for Your Majesty's holy temperament, I was led, in order to preserve the honour of the Imperial House, to cleanse the Empire of India of weed and rubbish of the perverse and of the rebels; to summon men of education and culture; and to pull down the foundation of tyranny and bigotry, in order that God's creatures should pursue trade and occupations with tranquillity and contentment, and the good name of the life and existence, which is but another name for the Above, may ever remain (inscribed) on the world's pages. How appropriate would it be, if Your Majesty were, by favour of God, enabled to entrust this duty to the humblest of (your) children; and to proceed to the pilgrimage of both the Holy Places (Mecca and Medina), may God increase their sanctity, in order to make God's creatures offer their praises and blessings for yourself. Your Majesty

has spent so many years of life in the acquisition of the worldly fortune, that is more unreal than a dream and less unsteady than a shadow. Now is the time to gather provisions for the next world.

With reference to my coming to the Presence, which was written (i. e., as desired), I consider it to be my good fortune; but owing to youth, I feel some apprehension in my subjected heart. If Your Majesty would condescend to come with a few attendants, this meanest of the children would be grateful to get the interview and thenceforth would act contentedly, according to the august order. More (than this) is (to transgress) the limit of good manners.

4. Letter of Sambhā to Emperor 'Ālamgīr-Aurangzīb.

Having performed thanks for the favours of God and condescensions of Your Imperial Majesty, which are more visible than the sun and the moon, it is respectfully shown for (the information of) the sovereign of the earth and of the time that, although this well-willer (Sambhājī), owing to his (ill) luck, has kept aloof from the august Presence, nevertheless he is ever ready to perform the ceremonies of servitude and gratitude to the utmost. The services rendered and good wishes entertained by the well-wisher are fully and well known to the Sulṭāns, K͟hāns, Amīrs, Rājas, Rāis of the Empire of Hindūstān, and to the rulers of the Vilayets of Īrān, Tūrān, Rūm, and Syria. and to the inhabitants of the seven climes, and to the travellers of the sea and land. Nay, they might have reflected on Your Majesty's expansive-as-ocean mind

With a view to the good services rendered and Your Majesty's august condescensions, he ventures to submit a few words with regard to the welfare of the high and low. He (the writer) has heard that owing to the military measures against this well-wisher a large sum has been squandered away, and the Royal treasury has become empty. It is, therefore, resolved that money should be raised under the head "Jizya" to carry on the affairs of the State. Your Majesty! The architect of the fabrics of the world-empire and globe-conquest, His Majesty 'Arsh-Āshyānī Jalālu'd-Dīn Muḥammad Akbar Pādshāh dispensed justice independently for fifty two years, and for the chastisement of various classes of men—Christians, Jews,

Muḥammadans, Dā'ūdīs[1], Halka and Malka(?)[2], Atheists, 'Aṣrīya[3], Brahmans, and Suturas (Sūdras)—adopted the most suitable policy of universal toleration *(ṣulḥ-i-kull)* and always entertained in his mind kindness towards, and protection of, every one, for which he became famous by the title of "Jagat Gurū" ("Teacher of the world"). His Majesty Jannat Makānī ("Nested in Paradise") Nūru'd-Dīn Jahāngīr Pādshāh, having stretched the shadow of his incumbent duty on the crown of the head of the world and men of the world, enjoyed his life for two and twenty years by giving his heart to the Beloved[4] and his hand to the work of the State. His Majesty Ṣāḥib Qirān-i-Thānī (Emperor Shāhjahān) spread his auspicious shadow for thirty two years on the head of the world and earned in this world the fruit of eternal life, that is, the good reward and good name. By the benediction of those pure and high purposes, they won victories, whatsoever they cast their looks to; and during their respective reigns, they subjugated most of the countries and forts. But in Your Majesty's reign, most of them have slipped away from your possession—and the rest will soon pass away, for the reason that both sides are unsparing in laying them waste and making them desolate. Ra'iyyats are trodden down, and the revenue of every estate has dwindled from one hundred thousand to a thousand, and from a thousand to hardly ten. When adversity and poverty have taken hold of the palaces of the Pādshāh and the Princes, the condition of the nobility can be guessed. A time has come, when the sepoys are discontented, tradesmen murmuring, Musulmen crying, and Hindūs roasted. If men be in want of their bread for the night, and if their cheeks be reddened by slaps in the day, how can the Royal bounty suggest that the hardship of *Jizya* be added to their already sorrowful state? The report will at once go forth from the east to the west that the Emperor of India being envious of

---

1 In Khurāsān there still exists a small sect of "Dā'ūdīs" (followers of David), who consider David to be the most important of prophets. The followers of Dā'ūd b. Khalaf, the founder of the Ẓāhirīya school of Arab law, who regard the literal meaning of the Qur'ān and the Tradition as authoritative, are also called Dā'ūdīs. *Encyclopaedia of Islām.*

2 *Halka* and *Malka* are doubtful words. [= جليكيّة and ميناكاليّة Shahrastānī pag. 454. 453?—The Editor.]

3 The meaning of this word is not clear.

4 Nūr Jahān Begam is meant.

beggars bowls is exacting the *Jizya* from Brahmans, Suturas (Sudras), Jogis, Sanyasis, Bairagis, the indigent, and the distressed, and showing liberality on beggars' bag, and is unmindful of the honour and prestige of the Suturas. If you but ponder over the true Heavenly Book and God's words, (you will see) that the God of the Universe and the God of the Muslims is one and the same. Verily, Heathenism and Islām are both synonymous words — both having been differently dyed and fashioned by the real artist (text doubtful). Wherever there is a mosque, they cry in His memory, and wherever there is an idol-temple, they ring the bell in His love. To display prejudice against anyone's religion and custom is to transpose (or misinterpret) words of one's own. To draw a line across a picture is to find fault with the artist.

> Ugly or beautiful, whatever you see, do not place the hand of refutation upon it.
> One who condemns the art, really condemns the artist

In the world of justice, the levy of the *Jizya* is in no way legal, and according to philosophy, it may be justified on condition that a beautiful woman with money and jewels may be able to pass from one country to another, without the least apprehension and fear. Now-a-days, cities are pillaged, not to speak of the plains. Putting aside the question of justice, this *Jizya* is not congenial to the law of Hindūstān. If (however) it is considered consistent with religious considerations and legal technicalities (?), the *Jizya* ought to be taken from Rājā Rām Sing, who is the leader of the Hindūs, and after that it will not be so very difficult to get it from this well-wisher, as he is ever prepared to obey. But it is inconsistent with the world of courage and manliness to hurt ants and mosquitoes. It seems strange to the loyalty of your Majesty's advisers that they have refrained from disclosing the actual facts. May the sun of your Majesty's senselessness and folly be ever shining.

Notes and Comments on the above Letters.

Letter I.

Muḥammad Hāshim Khāfī Khān briefly mentions (*Muntakhabu'l-Lubāb*, Vol. II, 32seq.), from 'Āqil Khān Khāfī, an account of the investment of

the fort of Āgra, the confinement of Shāhjahān, the closing of the water of the fort, and the correspondence that ensued between Shāhjahān and Aurangzīb. On the 17th of Ramaḍān 1068 H. (8th June 1658 A. D.) Aurangzīb directed his son Prince Muḥammad Sulṭān to place his followers in charge of the gates of the fort. Muḥammad Sulṭān did as he was bidden. "He shortened the hand of administration of the second Ṣāḥib Qirān ("Lord of Happy Conjunction") and sent him to lead a solitary life" (دستِ تصرّف .. صاحب قرانِ ثاني‌را ..... كوتاه ساخته منزوي گردانيد).[1] This brief letter is still remembered by Persian students of our time. In this trenchant note[2] Shāhjahān bewails his fate, but does not beg for any favour. He compares the unbelieving Hindūs with the mentality of the Muslim Aurangzīb, for the latter's inhuman conduct. The Hindūs never forget their dead, to whom they offer daily water as an oblation; but Aurangzīb forgets the living, albeit his parent.

On receipt of his father's note, or rather on the surrender of the fort, Aurangzīb countermanded his order.

Letter 2 and 3.

There is internal evidence that Aurangzīb wrote this letter—concise, sympathetic, with some well-meant hint—to Muḥammad Akbar, when the army had deserted the Prince and he was only befriended by Rājpūt Durgā Dās and a handful of his followers, and had gone over to the Dakhin to beg the co-operation of the Marhattas. The Emperor wished the Prince to beware of his Rājpūt friends and not to trust too much Durgā Dās. As Dārā Shikōh lost his throne by trusting too much the perfidious Jaswant Sing, so young Akbar was warned not to trust his life, honour, and cause to Durgā Dās.

---

1 When the Emperor Shāhjahān endeavoured unsuccessfully to have an interview with his son, Aurangzīb, and saw that the Umarā were aiding Aurangzīb against him, the gates of the Āgra fort were closed and skirmishes between the father and the son began. But as the fort was considered to be impregnable, the only other course practicable was resorted to, *viz.*, to seize the fort by depriving the people of water. Aurangzīb's men penetrated as far as *Khiḍrī* Gate and closed the way through which water used to be supplied to the fort. Shāhjahān, after this, surrendered the fort.

2 Other correspondence between Shāhjahān and Aurangzīb mentioned by 'Āqil Khān and others is referred to in Khalīfa Muḥammad Ḥasan's *Urdū translation of Bernier's Travels 1888.*

The reply which Prince Muḥammad Akbar wrote, but which Durgā Dās dictated to him, is feeble in logic, full of effrontry and insubordination. He blames his father for not dividing the Empire equally among his sons, or rather for not making him the sole successor to the throne. In fact he goes to the length of following the example of his father Aurangzīb himself. Akbar attacks the religiosity and bigotry of Aurangzīb. In 1684 A.D., Sulṭān Muʿaẕẕam was dignified with the title of Shāh ʿĀlam and made the Heir-apparent. Aurangzīb according to the fallacy of Akbar ought to have preferred him to Muʿaẕẕam, because he was younger than Muʿaẕẕam.

He extols the fidelity of Rājā Jaswant Sing and blames Dārā Shikōh for not utilising the full advantage of it. But this perverse version is against the verdict of sober history. Rāja Jaswant, says Khāfī Khān, a contemporary writer (*l. c.* Vol. II, 64), was pardoned by Aurangzīb on the intercession of Mīrzā Rājā Jai Sing. Rājā Jaswant Sing, who had advanced twenty *kōs* from Jōdhpūr to meet Dārā Shikōh, on receiving Aurangzīb's letter (of pardon), broke off his alliance with Dārā and returned to his own country. This greatly troubled Dārā, who endeavoured to win him over, but without effect. Akbar boasts that the Rājpūts are in arms against His Majesty's Government for three years without the supporters of the Government being able to suppress the rising.

This letter throws some side-light on the condition of the country, consequent on the constant conflict with the Rājpūts, the Marhattas, and others. The Prince accuses Aurangzīb for his partiality towards the religious body and upstarts. This is quite untenable. However well-disposed he might be towards good and religious men, he was shrewd enough to detect their imposture, as can be seen from his published correspondence. Few can exonerate him for his political blunders, but no one can blame his councillors for dictating their opinion to Aurangzīb. This Akbar-Durgā Dās letter blames the Emperor for his anti-Rājpūt policy. This is perhaps true, but the retaliatory measures of the tribe, in taking the side of an inexperienced youth against his father, are inconsistent with their loyalty and valour. Now to be on the side of this Prince, now on that of that Prince is too bad. But Aurangzīb and his brothers ought to have grasped this question long ago. He perhaps gained and lost his object on account of them.

Letter 4.

Although Sambhājī, the unworthy son of Sīvājī, was not a very exemplary prince, yet his letter on the imposition of the poll-tax on the Hindūs, especially the Sūdras, contains some sane observations, moderately expressed. Muḥammad Akbar's and Sambhājī's letters are the outcome of the same feeling, and drafted by the same confederacy. Sambhājī, at the outset, protests his loyalty, and deplores his misfortune of not being in the good books of His Majesty for no fault of his own. The condition of the Empire of Hindūstān, as prevailing during the reigns of tolerant Akbar, candid Jahāngīr, and magnificent Shāhjahān, is contrasted with the deplorable state prevalent in Aurangzīb's reign. The Empire was prosperous and the Exchequer full without the imposition of the *Jizya* or any such class-tax because of the catholic policy of those rulers and the absence of internal commotion. His shrewd observation regarding Hindū-Muslim religious differences is full of metaphysical and political wisdom. Barring the last invocatory sentence, the tone of Sambhājī's epistle is respectful, wise and fully entitled to the consideration of the historian.

This letter was written on Aurangzīb's arrival in Burhānpūr in 1684 A. D., when orders for the collection of *Jizya* were issued. The policy of the Emperor 'Ālamgīr-Aurangzīb must be deplored. Had he conciliated the Rājpūts, as he had connived at the faults of their chief, Jaswant, at the beginning of his reign; had he treated the Marhattas more wisely; had he himself been at the helm of the affairs at the Capital instead of spending long years in Southern India and sending his sons and grandsons to distant provinces, the condition of the Empire and of his successors — unworthy and inefficient as they were — might have been different.[1]

---

1 The opinion which I expressed some years ago in the *Indian Antiquary* Vol. XXXIX that the country was lost not owing to the bigotry of Aurangzīb, but through the utter incapacity of his successors, is quite correct. Had there been a Bābar, an Akbar, or an Aurangzīb, he might have reestablished the sovereignty once more.

THE WELL IN ANCIENT ARABIA.

BY

E. BRÄUNLICH (Greifswald).

(Conclusion.)

Let us now turn our attention to richly supplied wells. From the 1 *ǧmm*, which has been mentioned on p. 58, is formed the expression بئر جَمُوم, which b. al-Anbārī (*Mu'all.* Zuh. ed. RESCHER v. 14) has paraphrased more happily with: أَى سريعة رجوع الماء than with the usual words كثيرة الماء[1].

For عِدّ see p. 59. In the same way بئر مَكُود or ماكِدة denotes a "well with a permanent supply of water, for instance one whose supply never falls below the depth of a *ḳarn*"[2] (v. p. 289).

We gather from what has been said on p. 75 that خَسِيف or خَسُوف is a "well which has been dug beneath the upper stratum of rock, until a permanent water vein has been reached so that its water is inexhaustible"[3]. *Tāǧ* l. c. mentions as secondary forms: خَسِيفة and مَخْسُوفة. *ḫasīf* is also found in Ḥass. b. Ṯāb. 6, 31; *Huḏ.* 18, 13; 92, 43. Plurals, which occur, are: pauc. أَخْسِفة[4]; mult.

---

[1] *Lis.* XIV 371, 4 a f.; *Tāǧ* VIII 232, 27; *Muǧmal* s. v.; in the first two passages also بئر جَمَّة, with the same meaning.

[2] *Lis.* IV 418, 11; *Tāǧ* II 505, 19; *Muḫaṣṣaṣ* X 38, 7.

[3] *Lis.* X 415, 2 seqq.; *Tāǧ* VI 84, 6 a f.; *Muḫaṣṣaṣ* X 37, 13 seqq.; *Fiḳh al-luġa* 289, 2; *Muǧmal* s. v.; the scholion to *Huḏ.* 18, 13 (p. 45 ult. f. of the text) should be corrected to: التى يُكْسَرُ جَبَلُها.

[4] *Muḫaṣṣaṣ*, *Lis.*, *Tāǧ* l. c.

خُسُف[1]. The IV. form is denominated: أَخْسَفَ "to find a well to be a *ḫasīf*". We may assume it to be a mistake when *Tāǧ*[2] mentions further: يقال بئر حسيف كأمير للتى تُحْفَرُ فى الحجارة فلا ينقطع ماؤها كثرةً كالخسيف بالخاء.

A rich supply of water is often brought about by boring a well into a rock (قيض, p. 75); for this reason بئر مَقِيضة stands for a "richly supplied well"[3].

بئر قَلُوص is a "well where the water collects and rises"[4]; pl. قلائص (*Muḫaṣṣaṣ, Lis.* l. c.).

The word قَلَيْذَم "rich in water" has been handed down in three different forms; besides this one, قَلَيْدَم and قُلَيْزِم also occur. I do not think it possible to accord to any one of the three the sole right of being indigenous to Arabic; the most that can be assumed is that the form with the *ḏ* is the original one and that the others are dialectic developments. Perhaps, as Professor FISCHER thinks, قليدم and قليزم are only mistakes in old manuscripts. قَلَيْذَم is also verified best. Al-Ǧauharī (following Ibn as-Sikkīt)[5] cites it in the raǧaz line:

إنَّ لنا قَلَيْذَمًا هَمُوما   يَزِيدُهُ مَخْجُ الدلا جُمُومًا

"Verily, we possess a rich, overflowing well, which the shaking of the buckets increases in swelling". AHLWARDT gives the same diacritical signs in Abū Nuwās's line on the death of Ḫalaf al-Aḥmar[6]. Now although the above mentioned lexicons only give the other forms

---

1 Lexx.; Šammāḫ p. 104, v. 2 = GEYER. *Dy.* 48, 11; BRONNLE, *Monuments*, III 203, 8: in accordance with AHLWARDT, *Hal. al-Aḥm.* p. 414 and other parallels, من العَيَالِيم should be read here instead of من المَعَالِيم, as the author really intended, for he defines previously: والعيلم العين الكثيرة الماء.

2 VI 70, 28; *Kāmūs* s. v. (FREYTAG probably from here, although the reference is missing): not in Ǧauh., nor in *Lis.*

3 *Lis.* IX 91, 15; *Tāǧ* V 81, 18; *Muḫaṣṣaṣ* X 41, 3; 37, paen.

4 *Lis.* VIII 348, 15; *Muḫaṣṣaṣ* X 37, paen.

5 Ǧauh. s. v.; the verse further: *Tahḏīb* 560, 1; *Lis.* XV 393, 20; XVI 106, 10; *Tāǧ* IX 32, 14; 110, 11; *Muḫaṣṣaṣ* IX 167, 16, where the printed فَلَمَّسَا has been corrected to قَلَيْذَمَا in the margin. However قَلَمَّس also means "(well, river etc.) rich in water", v. *Tāǧ* IV 222, 30; *Lis.* VIII 65, 4 seq. The by-form قَلَنْبَس is built up by dissimilation.

6 Ḫal. al-Aḥm. p. 414, v. 5.

as variants to the line quoted in full—or else do not give them at all (*Muḫaṣṣaṣ*)—BRÖNNLE, *Monuments of Arabic Philology*, III 203, 3, punctuates قَنَبْدَم. This book, however, is so full of inaccuracies (which could partly have been avoided, even though they did occur in the MSS) that one cannot be sure, whether or not it contains a polemic against the prevailing pronunciation. This polemic was evidently intended in *Fiḳh al-luġa* p. 288, 15, where only the form قَلْزَم is given, and—incorrectly as it happens—the existence of قَيْلَزَم (read: قليزم) and قليذم is denied.

See *Tāǧ* IX 110, 11 and *Lis.* XVI 106, 9 to هَمُوم, which has just been mentioned.

غَيْلَم originally appears to have denoted a "wide sheet of water"[1]. From this was evolved on the one hand the meaning "sea" (بَحْر) and a "wide rich well" on the other, and "salty well" from the confounding of both. A "water-supply covered with earth" can also be derived from the same thing, and assuming this original meaning, it approaches the certainly etymologically related غَيْلَم (p. 303); pl. غَيَالِيم: Abū Nuwās in Ḥal. al-Aḥm. p. 414, v. 5 = BRÖNNLE, *Monuments*, III 203, 9 (cf. p. 455, note 1) = *Tāǧ* VIII 407, 30. The denominative IV. form: أَغْلَمَ الحافِرُ البئرَ i. e., "he found it rich in water" (lexx. l. c.).

The masc. نَقِيع, pl. أَنْقِعَة, which ostensibly means "a richly supplied well"[2] is, of course, to be interpreted as "plentiful in stagnant water", which is the real meaning of the root: cf. for example نَقْعُ البئر "water which has collected in the well, before it has been drawn, and has become stagnant".

مُتْرَع "filled, full", which is generally used of buckets (see p. 477) and meat dishes[3], is also sometimes found as an epithet for a well. Thus *Naḳ.* 1011, v. 56; see p. 459 to يَيْمُون, Ḫansā' ح 1, 2. var. NÖLDEKE, *Beitr.*, p. 170, v. 2 refers المُتْرَعات to "water-laden (irrigation) camels",

[1] *Lis.* XIV 316, 3 seqq.; *Tāǧ* VIII 407, 27 seqq.; *Muḫaṣṣaṣ* X 37, 5 and 12; *Tahḏīb* 559 ult.; *Fiḳh al-luġa* 228, 16.

[2] *Lis.* X 237, 4 a f.; *Tāǧ* V 529, 6 a f.; *Muḫaṣṣaṣ* X 38, 14.

[3] Ibn Ḳais ar-Ruḳ. 39, 45; also thus with AHLWARDT, Ṭar. 5, 49 as against ed. SELIGSOHN 2, 49.

which, in my opinion, is quite inadmissible. I do not think that ترع IV "to fill up" can be used in this sense.

A "well which is filled (by a torrent)" is called بئر سُجُر or مَسْجُورة[1]. The latter is used for the wild asses' drinking place Labīd 1, 10 = (Chāl.) 3, v. 2.

Note still the following rarely used expressions.

رَكِيّ سَعْبَر[2] "well with a good supply of water". ماء سَعْر mentioned *Tahḏīb* 559, 13 will be a mistake for the former, as this form has already been denied by Abū-l-ʿAbbās ibid., cf. note p. 838.

Tāǧ VIII 346, 7 defines سَلْجَم as "ʿāditic well with plenty of water". (This meaning is missing in *Lis.* XV 193 seq.)

زَغْرَب and زَغْرَبَة as adjectives to *bi'r* meaning "with plenty of water" see *Tāǧ* I 289, 13; *Lis.* I 434, bottom; *Muḫaṣṣaṣ* X 38, 13; cf. 33, 12.

رَكِيَّة غامِد is a "well with hidden water, which is covered over with earth" (*Asās*, s. v.; *Tāǧ* II 446, 1) or a "well where the water disappears and which is filled in with earth" (*Muḫaṣṣaṣ* X 40. 3; see p. 313).

2. ACCORDING TO THE CONSTRUCTION OF THE SHAFT.

The epithets which characterise a well according to the construction of its shaft, are much fewer.—With reference to what has been said on p. 68 seq., بئر مَزْبُورة is "a well which is encased with stones"[3].

In the same way بئر مَضْرُوسة or ضَرِيس is a "well which is lined with stones"[4] (v. p. 69).

[1] *Muḫaṣṣaṣ* X 37, 15 seqq.; *Tahḏīb*, 560, 5 seqq.; on the other hand *Lis.* VI 9, 11 vocalises بئر سَاجِر in this sense; *Tāǧ* III 257, 11 only writes the consonants ساجر in the *mustadrak*. I cannot, therefore, see why LANE mentions سُجُرّ on *Tāǧ*'s authority (so his mss.?), and until I have further material, I prefer to adhere to the tradition of Ibn as-Sikkīt (who is also the source for the *Muḫaṣṣaṣ*). *masǧūr* is, of course, given in both the great dictionaries as "full" (and in direct contradiction "empty"), but does not occur in the more specific connection with the well.

[2] *Lis.* VI 32, 4 seqq.; *Tāǧ* III 269, 19; *Muḫaṣṣaṣ* X 37, 18. In the first two passages also سَعْبَرة and قَليبًا سَعْبَرًا in a line.

[3] *Lis.* V 402, 5 a f.; *Tāǧ* III 231, 16; *Muḫaṣṣaṣ* X 42, 13; *Nak.* 648, 18.

[4] *Lis.* VII 425, paen.; *Tāǧ* IV 175, 2 (only *maḍrūsa*); *Muḫaṣṣaṣ* X 43, 3.

30

رَكِيَّة مُبْلَعة, which aṣ-Ṣaġānī[1] transmits as "a well which has been encased from top to bottom", is derived from بَالُوعة (p. 48 seq.) and should only be used in connection with it. It is probably peculiar to a very circumscribed district. With this, mention should also be made of بئر بَلْعاء "a wide well"[2].

مَعْرُوشَة is a "well where the lower part of the shaft has been lined with stones up to a man's height, whilst the upper portions are encased with wood"[3] (see p. 71).

According to what has been said on p. 64, بئر دَحُول is found as "a well where the water has washed out the side walls, or where the digger has hollowed out the side walls in order to conduct the water found here into the well". Others describe it as a "well with wide walls or else provided with niches"[4].

With دَحْل (see p. 56) is connected دَحْلاء "a well with a narrow shaft at the top"[5].

The adjective "snappy" (of a horse) عَضُوض is used metaphorically in several ways. When used in connection with a woman it means "possessing a narrow vagina", which aggravates the difficulty of inserting the *dakar*. Thus in the case of the well, it is used to describe one "with a narrow shaft, which makes it toilsome for the drawer". When this toilsomeness became predominant in the meaning, *'aḍūḍ* could also be used for a "deep well where an animal is necessary for drawing water". Plurals are عُضُض and عِضاض[6]. According to *Lis.* l. c. عَضِيض is synonym to عَضُوض.

The native lexicons give لَوَاصِب in the meaning of "narrow, deep wells" as peculiar to the *Dīwān* of Kuṯaiyir. Whether this meaning as advocated by al-Ǧauharī[7], is the correct one, or whether that put

---

1 *Tāǧ* V 282, 20.

2 Ibn Dur., *Išt.*, 106, 9.

3 *Lis.* VIII 204, 16; *Tāǧ* IV 321, 33; *Muḫaṣṣaṣ* X 42, 13 seq.

4 All the meanings: *Lis.* XIII 253, 11: *Tāǧ* VII 319, 6 seq.; various ones also in *Asās*, s. v.; *Muḫaṣṣaṣ* X 41, 18 seq.; "with a dug-out niche": *Ḥam.* 477, 15 (of the grave: Ibn Ḳut. 546, ult.

5 *Tāǧ* VII 319, 28; *Muḥīṭ* 630b, 6.

6 Cf. to the whole section: *Lis.* IX 53, 16 seqq.; *Tāǧ* V 55, 8 a f.; *Muḫaṣṣaṣ* X 36, 13 seqq.

7 Gauh. s. v; *Lis.* II 235, 10; *Tāǧ* I 470, 25.

forward by Abū ʿAmr, namely "camels, whose skins stick to their bones through thirst and emaciation", I would not like to say without full knowledge of the context.

A بئر بَيُون is originally a "well where the ropes are at great distance from the sides, when the water is drawn". This is either the result of the well having "a wide shaft and being dug quite vertically" or else—if the well be conical, i. e., wide at the top (واسعة الجَالَيْن) and becoming narrower at the bottom—of the fact "that the man drawing water keeps the rope clear of the sides, so that it cannot be cut on the sharp rock". This phenomenon and the precautions against it acquire a special importance, if the rope is long, i. e., the well is deep. Thus, it is possible that the latter sense of "a deep well" presses more and more to the foreground, as the $\sqrt{}$ *byn* "to be separated" can just as easily be used to denote the vertical as the transversal direction[1]. Thus, for example, az-Zamaḫšarī has accepted only this meaning in the *Asās*, which we must also assume in the oft quoted[2] rağaz lines:

إِنَّكَ لَوْ دَعَوْتَنِي وَدُونِي زَوْرَاءُ ذاتُ مَنْزَعٍ بَيُونِ
لَقُلْتُ لَبَّيْهِ لِمَنْ يَدْعُونِي

"Verily, were you to call me, though a sloping (well) with deep (lying) water were beneath me, yet would I say to him, who calls me, 'At your service'." HOWELL, l. c., takes *bayūn* as an adjective for a watering place. As he has to make it parallel to the word dependent on *ḏāt*, because of the genetive, he reads مُتْرَعٍ "full (well)". In consequence thereof, *ḏātu mutraʿ* and accordingly *zaurāʾu* can no longer express the well itself. So he translates: "when in my way was a far expanse of land containing a wide and deep inundation". We cannot quarrel with this rendering from the point of view of pure language, but we can and do quarrel with it from the point of view of the essence of the meaning. The clause "containing etc." does not depict the wildness of the desert in all its horror; on the contrary, it minimises it, while the immediate danger to a man, who stands on the

1 All the individual meanings: *Lis.* XVI 211, 7 seqq.: *Tāǧ* IX 149. 8 a f.; cf. *Muḫaṣṣaṣ* X 36. 15 seqq.; *Naq.* 881, 6 seqq.

2 *Lis.*, *Tāǧ*, *Muḫaṣṣaṣ* l. c.; *Asās* s. v.: HOWELL I 354.

edge of an abyss-like well, is much more plastic and poetical than this description of the country. Parallel passages in poetry, where a description is given of the desert, which stretches between the poet and his beloved one, read considerably different; cf. Ḥal. al-Aḥm. p. 60 seqq. The plural is metaplastically replaced by بَوَائِن[1], belonging to بَائِنَة, to which is assigned the same meaning as to *bayūn* (e. g. *Nak*. 924, 7).

It is often necessary to climb down to the bottom of the well, in order to fill the buckets, disentangle the rope from some hindrance or other, clean the well etc. etc.; in many cases, therefore, care has been taken to leave in the sides of the wall step-like hollows or projecting stones, which were already there, and on which it is possible to stand. Of course, single points like these were only sufficient, where the breadth of the shaft did not excede a man's reach, so that he could find foothold on two of its opposite sides. Under بئر هَوْهَاة[2]; هَوْهَاءة and according to *Lis.* هَوْهَاءٌ, for which *Tāǧ*[3] badly gives هَوْهَا, we must conceive a well with a fairly wide shaft, since the explanation says: "a well in which there is no foothold for anyone climbing down, on account of the (diagonal) distance between the walls".

A "well with a wide (space in the) shaft" (واسعة الجَوْف) is called بئر قَلَيْهم: *Lis.* XV 356, 23 seqq.; *Tāǧ* IX 15, 10. The picture is taken from a woman's pudenda.

رَكِيّ فَيْهَق also denotes a "wide well": *Muḫaṣṣaṣ* X 36, paen., whereas *Tāǧ* VII 56, 2 and *Lis.* XII 190, 4 seqq. give it quite generally as "wide of everything". On the other hand مِغْيَاق is a "well with a plentiful supply of water", v. lexicons; Ḥass. b. Ṯāb. 6, 31.

A "well with a shaft which is equally narrow from top to bottom, or which has a narrow opening" is called سَكُوك; سُكّ or سَكّ[4]. Al-Farrā' defines the meaning as "a well with a narrow but strong lining". The plural of both the latter is سِكَاك, of the former سُكّ, i. e. this can be either singular or plural. In the line:

[1] Lexx. l. c.; *Nak*. 881, 3.

[2] Both: *Muḫaṣṣaṣ* X 37, 1; *hauhā'a* also *Lis.* XVII 449, 3 a f.; *Tahḏīb* 177, 9.

[3] IX 423, 2.

[4] *Lis.* XII 324, 3 a f. seqq.; *Tāǧ* VII 142, 16 seqq.; *Muḫaṣṣaṣ* X 37, 4; 47, 9 seq.; Abū Zaid, *Maṭar* p. 113.

صَبَّحْنَ مِن وَشْحَى قَلِيبًا سُكَّا   يَطْمِى إِذَا الوِرْدُ عليه ٱلْتَكَّا

Bakrī 765, 18 (cf. 802, 7;—this reading, of course, is correct and not the senseless ٱلتَّكَّا of SALVERDA DE GRAVE in Zamaḫš., *Lex.*, 158, 6) "In the morning, they (the she-camels) reached a narrow shafted well of Wašḥā, which overflows, when all who wish to drink, press round it".

Tāǧ[1] says: والزَّبُون البِئْر التى فى مَثَابَتِها اسْتِئْخَار; this explanation is quite clear except for the word مَثَابَة. FREYTAG s. v. interprets it in the sense given on p. 59 and says "puteus in cuius ima parte est recessio unius partis ab altera". LANE the same, s. v. I consider this interpretation incorrect. The expression "a receding is found in the water-basin" is, to say the least, decidedly vague. Thus FREYTAG gives a rendering contradictory to the original and LANE the addition to his literal translation "as though its casing were pushed back in that part". On the other hand, the Arabic text becomes perfectly intelligible, if we interpret *maṯāba* in the sense discussed on p. 307. It is, therefore, a "well where the stone casing (at the edge of the shaft) recedes (outwards), i. e., that has been built from the top downwards in the shape of a funnel". The text of the Turkish *Ḳāmūs* proves that this is the correct interpretation; it runs as follows: زبون ... شول قيويه دينور كه كنارنده صو چكن كمسه‌نك طورەجق طاشى كيروجه اوله.

The most usual expression for a "well which has not been dug vertically" is زَوْرَاءُ[2]. It is quite true that this word is also supposed to denote a well "with a deep bottom"[3], but in the line quoted by the lexicons in this connection, a grave is really meant, and the adjective *zaurā'* in the first meaning would be very suitable; cf. *Ḥam.* 477, 15, where the grave is called *zaurā' al-maḳām*.

---

[1] IX 225, 14 seq.; the *Ḳāmūs* must be the source; on the other hand I do not find this meaning of the word in *Lis.*

[2] *Lis.* V 423, 4; *Tāǧ* III 246, 30, where الحضر is only a printer's error for الحَفْر; *Muḫaṣṣaṣ* X 41, 4 a f.; BRÜNNLE, *Monuments*, III 200, ult.; *Mufaḍḍ.* LXVIII, 5 = (Kairo) II 35, 2; illustrative line to Ḥuṭ. 33, 19 (see p. 463): see the raǧaz line given on p. 459.

[3] Yāḳ. II 954, 14; *Lis.* and *Tāǧ* l. c.

Tāǵ[1] explains a بئر لَحُود with *zaurā'*, a "well which deviates from the digging-direction first planned". Ibn Sīda (*Tāǵ* l. c.; *Lis.* IV 395, 1 seq.; cf. *Muḫaṣṣaṣ* X 41, 19) sees in the word a metathesis for دَحُول (see p. 458) and defines it—certainly prejudiced by this theory—as "a well with a niche in the side", although it is not very difficult to derive this meaning from the former. Since it is hardly possible to part *laḥūd* from لَحْد "side-grave" etc. and the √ *dḥl* has been widely diffused, one could at most assume that both stems are originally identical. but would have to exclude the opinion that a change of sounds within the word itself has taken place.

It is a coincidence that the same radicals in still another kind of succession, namely حَدْلاء, can be paraphrased once more as (رَكِيَّة) مُخالِفة عن قَصْدِها (aṣ-Ṣaġānī in *Tāg* VII 276, 7). The designation "crooked-shouldered" refers to the crooked form of the shaft. The root is used metaphorically in other connections as well; cf. SCHWARZLOSE, *Waffen*, 269 top.

3. ACCORDING TO THE CONSTRUCTION OF THE MOUTH.

Only a very few epithets describe the mouth of the well. بئر فَوْهاء "well with a wide mouth"[2] is derived from the designation *fū (fam)* etc. It is also called بئر[3] بَاهِيَة. For شَحْواء cf. above p. 305. بئر رَهْو "well with a wide mouth" is found in *Muḫaṣṣaṣ* X 36, 4 a f.; *Lis.* XIX 60, 2; *Tāǵ* X 161, 30. The meaning "wide" is in fact adherent to رَهْو generally.

A "small well with a narrow upper part and dug out of a hard surface" is called a مِنْقَر or مُنْقُر, pl. مَنَاقِر. The meanings "plentifully supplied and deep well" are secondary[4].

Finally mention must be made of نَفِيّ, which is explained in the scholion to Ḥuṭ. 33, 19—and, as far as I see, nowhere else—as "a well situated far from other wells". This meaning can quite well be derived from the √ *nfy*, "to drive away, to chase", and we need have

[1] II 492, 10 a f.

[2] *Lis.* XVII 425, 13; *Tāǵ* IX 405, 4; *Muḫaṣṣaṣ* X 36, 4 a f.

[3] *Tāǵ* X 51, 12.

[4] *Lis.* VII 87, 11 seqq.; *Tāǵ* III 581, 8 seqq.; *Muḫaṣṣaṣ* X 38, 12; 46, 6 a f., Ibn Dur., *Išt.*, 152, 3.

no scruples in interpreting the rağaz lines given there as an example in this manner:

وَعَصَبَ الوِرْدُ بِزَوْرَاءَ نَفِيْ بعيدةِ القَعْرِ لِجَالَيْهَا دَوِيْ

"The drinking company pressed round (a well) situated far from any others, with sloping sides and a deep bottom, to the two sides of which a murmuring sound is peculiar".

III. APPURTENANCES TO A WELL.

a) Bucket.

1. Description.

When examining the description and terminology of the well itself, which has just been completed, the apparatus for drawing water was only indicated, as the occasion arose. As a matter of fact, the bucket, rope, and such like do not belong to the permanent inventory of an Arabian desert well. EUTING says[1]: "Stangen, Eimer, Stricke wären am selben Tag, wo sie aufgestellt würden, bereits gestohlen". Every traveller must, therefore, either carry with him[2] or borrow[3] the necessary apparatus for drawing water. Thus we have a contradiction of the Palestinian custom in the time of the Talmud, when the bucket was looked upon as a constituent part of a well, the handing over of which to the buyer of the well rendering the purchase legal[4].

A designation for the "bucket, rope, and all belonging thereto", summed up generally, is found in the Arabic قَبَلَة, v. *Muḥaṣṣaṣ* IX 163, 23; *Lis.* XIV 59, 8. This expression, however, should only be used, when the things are used at the well; otherwise it is supposed to be inadmissable (Abū Zaid).

[1] I 93, note 2; like it: BLUNT, *Pilgr.*, I 164. Note passages like ʿUmar 1, 72; *Huḏ.* 9. 14; 18, 22; Labīd 13, 11 (see p. 478, where this line is discussed); here the use of something else, which was substituted for it, shows that a bucket is missing.

[2] Cf. *Ḳur'ān* 12, 19; Maid. II 41; II 91/48; II 831; *Ham.* 268, 1; *Huḏ.* 24, 5.

[3] *Nak.* 856, 10; *Ḥarāǧ* p. 55, 27; *Tāǧ* X 185, 30; Maid. II 831. According to p. 297, bucket and rope belong to the *ʿalaḳ*, which is lent to one another.

[4] KRAUSS I 81.

The material from which an Arabian well-bucket was made, was fairly uniform. Clay vessels were impossible owing to their liability of being broken on the journey, and a wooden bucket, as was customary with our own wells[1], would in most cases have been too expensive for Arabian conditions[2]. Therefore leather was used[3]. The Arabs learned to tan it in order to protect it from decay after contact with water[4]. The ancient Arabs used the leaves of the mimosa flava (سَلَم) for this purpose; see Labīd's line[5]:

بِمُقابَلٍ سَرِبِ المَخارِزِ عِدْلُهُ قَلِقُ المَحَالَةِ جارِنٌ مَسْلُومُ

"with a bucket made from two skins laid one over the other, which lets through water at the seams, and the like of which[6] causes the roller to sway to and fro is softened[7] (through continual contact with water), (although?) tanned with *salam* leaves".

This meaning of سَلَمَ الجِلْدَ (i), inf. سَلْم is given in the lexicons, l. c. Although سَلَمَ الدَلْوَ is also mentioned in the sense, "he made the bucket firm and finished it", it must not be assumed that the tanning is done to the finished bucket, but it is to be understood "to make a bucket from a tanned, i. e., strong skin". Of course,

---

1 REIN, *Brunnen*, p. 72 seqq.

2 Wooden buckets are mentioned very seldom: WIEDEMANN, *Beitr.* X 335 from the citadel Safad in the Libanon; MUSIL I 298; the vessels for drawing water on waterwheels (v. DOZY s. v. قَادُوس).

3 GUARMANI, *Negd*, 23; WALLIN in *ZDMG* V 16, 6; SCHICK, *Wasserversorgung Jerusalems* in *ZDPV* I 135; WELLSTED, *Reisen*, I 193; FISCHER, *Marokkanische Sprichwörter* (*Mitt. Sem. Orient. Spr.* I, *Westasiat. Stud.*) p. 216; JACOB, *Beduinenleben*, 208. Instead of quoting further examples, which for ancient times will occur in the following pages from time to time, I will only refer to the expression *ibn adīm* etc. for a bucket, which will be discussed further on p. 467.

4 HESS, *Islam* IV 317.

5 16, 15 = (Chāl.) 96, v. 1 = *Tāǧ* VIII 340, 16 = *Lis.* XV 188. 14 = XVI 238, 6 = *Muḫaṣṣaṣ* IX 167, 4. With the last three read مُقابَل instead of Chālidī's act. form.

6 *'idluhu* means "one like it"; "the bucket with the counterweight" (in the same way as *'idl* is used in connection with the camel's burden) cannot be considered here with the well, v. below.

7 The commentator rightly explains *ǧārin* through *layyin*. For *ǧārin* "dried up, hard" of a water or milk skin is explained by the action of the sun; in our line, however, the poet wants to bring out the fact that the bucket has been worn out by constant use and that therefore the leather is "spongy and soft" instead of hard.

the leather is made from the animals which one happens to possess, so that the Bedouins generally use camel skin (WALLIN, *ZMDG* V 10); in ʿIrāḳ cattle skins are used, while *ġanam* skins are taken among cultivators of sheep, cf. HESS, *Islam* IV 317. It is necessary to sew the leather to obtain the desired shape for the bucket (خَرَزَ i, u, inf. خَرْزٌ). The great art lies in joining a piece of leather to make the bucket larger or else to protect particularly exposed places. Such "patching which is put on (the lower part of) the bucket" is called عَدِينَة or عَدَانَة, pl. عَدَائِن[1]. From this is denominated عَدَّنَ الغَرْبَ "to add an *ʿadīna* to the leather, to make the bucket larger" (lexx. l. c.). The edge of the bucket also requires strengthening, so sometimes an edge is folded over again, and then it is called كُبْنٌ[2] or كَبْلٌ[3]. Yaʿḳūb says the former is the older, and he is right in so far that it can quite well be a derivative from the √*kbn* "to turn away from; to edge a garment"; on the other hand *kabl* stands quite alone in Arabic in the meaning just given. For the change of sounds cf. HAFFNER, ch. 1 (p. 3 seqq.); BROCK., *Grundriß*, I 221. Denominative كَبَنْتُ الدَّلْوَ (i), inf. كَبْنٌ "to provide the top of a bucket with an edge".

In rare instances the bucket can have two handles or loops (عُرْوَة), as is usual with a water-skin (مَزَادَة); in such cases these are sewn on to the side of the bucket together with a "small, round leather base" كُلْيَة, pl. كُلًى, to make them hold more firmly[4]. As *Tāǧ* and *Lis.* know *kulya* in connection with a water-skin alone, the only example I can bring forward is the line of Mutammim b. Nuwaira: NÖLD., *Beitr.*, 110, 5 = *Mufaḍḍ.* LXVIII 5 = (Kairo) II 35, 2, where the *kulā* are attributed to a well-bucket.

As regards the outer shape, it is possible that two different forms have been in use since ancient times. The most usual shape in

[1] *Lis.* XVII 152, 7; *Tāǧ* IX 275, 19; *Muḫaṣṣaṣ* IX 166 paen. (*ʿadāna* in *Tāǧ* only).

[2] *Lis.* XVII 234, 3 seqq.; *Tāǧ* IX 318, 5 seq.; *Muḫaṣṣaṣ* IX 166, 5 seqq.

[3] *Lis.* XIV 100, 16; *Tāǧ* VIII 93, 30; *Muḫaṣṣaṣ* l. c.

[4] FREYTAG, *Einl.*, 217 goes back to *Ḥam.* 601, ult. seqq., and his assumption hat شَنَّة has been used by the poet in the meaning of *dalw* is, in my opinion, superfluous; cf. RÜCKERT's translation "Wasserschlauch".

older[1] and more modern[2] times is that reproduced in *Islam* IV 317: the round bucket is widest on the upper and open side and narrows down to a more or less distinct reduction about a third of the length from the edge, only to swell out again, until it finally terminates in the funnel-shaped continuation of a hose.

The line translated on p. 464 tells us how the bucket is constructed. It says that the bucket is made of two skins of animals, which are laid one on top of the other. From this we have the expression ابنُ أَدِيمَيْن for "a bucket constructed from two skins" (*Muraṣṣaʿ* p. 18, 256 seqq.); al-Ḫalīl in *Muḫaṣṣaṣ* IX 166, ult. says of a غَرْب مُسَعَّن: "it is made of two skins, which are laid on top of each other and sewn strongly with a double seam" (*Tāǧ* IX 235, 19; *Lis.* XVII 71, 14). This supposition almost describes the shape of the bucket by itself, if we shorten the long ends of the legs of the skins, which are quite unnecessary and a hindrance, when water is drawn. The hose-like continuation is formed by the two skins of the tail.

As regards the actual amount of the contents, the following references were at my disposal. DOUGHTY II 352 reports that a *dalw* of the ʿAnaza which is drawn by a camel has a capacity of about three English pails. If we reckon the average capacity of a European bucket as about 15 litres, then the capacity of the Arabian bucket in question is 45 litres. According to VAN KOL, *In de Kustenlanden van Noord-Afrika, het Maghreb*, Rotterdam 1911[3], the capacity of the present day leather bucket in North Africa, when drawing water, is 70 litres. Both quantities would be much too small, were it assumed that two camel or bull hides were used for the bucket. Again we must not take it for granted that the leather bucket is always made of two complete hides; as can easily be seen from the special mention in the passages referring thereto, it is much more a question of maxima either of a real or fictitious, poetical nature. Even a bucket which is made of the hide of a single camel or an ox is of

[1] Cf. the various individual discussions in the following pages.

[2] Besides HESS: EUTING's figures I 89; II 22 and 23; WELLSTED, *Reisen*, I 193; HIRSCH, *Reisen in Hadramut und Mahraland*, p. 17, says that the water "in Schläuchen aus dem Brunnen heraufgezogen wird"; STUHLMANN, *Aures*, 111 seq.

[3] Only accessible to me from the quotation in STUHLMANN, *Aures*, 112.

a fairly considerable size, and the continuous drawing resulting from the reduced volume, will be made good by better handling and less consumption of power in the actual act itself. Such a "bucket made from the hide of one animal" can be called ابْنُ أَدِيمٍ[1]. And if SOCIN[2] says of the well-bucket: "der *ġarb* ist sehr groß; aus einer Kamelshaut können bloß zwei verfertigt werden", it follows without a doubt in which manner we are to interpret the Arabic explanations given on p. 465. They mean clearly the skins of small cattle or else of young large animals. That the poets often speak of a "large, mighty" bucket does not alter the fact. To be sure, it is large but not overwhelmingly so as might appear at the first glance. We must understand in the line quoted on p. 464 that the size of the bucket is the reason for the swaying of the roller. The buckets in the line *Lis.* III 453, ult. = LANE 932 c are called جُوفٌ "full-bellied"; جَائِرٌ ضَخْمٌ "voluminous, mighty" with al-A'lam *Huḏ.* 24, 5. The size and weight of the contents bends the bearer of the bucket: BRÖNNLE, *Monuments,* III 202, 16 = *Kāmil* 566, 17. The quantity of water covers the whole of the bottom of the drinking trough, if the bucket be emptied but once: *Tahḏīb* 534, 13.

At the same time there is and probably was during the classical period a leather vessel with a round bottom, with the sides sewn on vertically. HESS, *Islam* IV 317, gives circa 50 cm diameter and 20 cm height as the measurements for the usual size of this kind of bucket among the Bedouins. According to this, the estimate of its capacity is 38 litres, of which, however, hardly 30 litres would be used when drawing water, on account of the bucket's wide and shallow shape. In any case, it is considerably smaller than the shape described before.

Since in both types the opening could easily close up, as long as the leather is supple, a wooden cross[3] is inserted which keeps

[1] *Muraṣṣa'* 18, 255 seqq.; buckets made of three skins are also mentioned here.

[2] *Dīwān aus Zentralarabien,* I 291, 11.

[3] Only in the lexicons I have come across the statement that a simple wooden stick شُعْنٌ (*Tāǧ* IX 235, 17) or شُعْنَةٌ (marginal gloss to *Lis.* XVII, 71) is used. This method of protection can hardly be effective and can only be understood, if there be a great shortage of wood.

the edges apart. The wooden props are called عَرْقُوَتَانِ[1], pl. عَرَاقٍ[2] and عَرْقٍ[3]. The sing. عَرْقُوَة, which also has a by-form عَرْقَاة[4], is sometimes pronounced by the people with a *u*-vowel at the first radical, a thing which is deprecated by the lexicons and *Faṣīḥ* 25, 14. Denominated the verb عَرْقَيْتُ الدَّلْوَ, inf. عَرْقَاة (*Lis.*, *Muḫaṣṣaṣ*, l. c.) "I provided the bucket with wooden props". The root is still used to-day in different forms, see SOCIN, *Dīwān aus Zentralarabien*, I 291; EUTING I 89; HESS, *Islam* IV 317; BURCKHARDT, *Notes*, 25 f.

Between the wooden props is a "spout" for the bucket: فَرْغ[5], فِرَاغ[5] or مَفْرَغ[5], the plural of the first being فُرُوغ[6] and of the third مَفَارِغ[7]. By changing *f* into *ṯ*[8] we find ثَرْغ and ثُرُوغ: *Tāǧ*, *Lis.* l. c., Baiḍ. I p. 11, 23; HAFFNER 36, 12.

The مِسْمَع on the bucket is explained as a "loop (عُرْوَة) in the middle of the bucket (or according to others: on the lower part of the inside), to which a cord is attached, so that it hangs evenly"[9]. In another passage (for instance Ibn Dur., *Išt.*, 214, 3 seqq.), it is said that a "cord is tied from this loop to the wooden props". This statement is the correct one, since the additional clause "so that the bucket hangs evenly" only tends to show that the reason for this loop has been misunderstood, were it even possible to attain this end by means of o n e loop. It is perfectly clear that *misma'* should be interpreted as the loop, to which the "supporting cord" (*'ināǧ*) is

---

1 *Lis.* XII 120, 6 seqq.; *Tāǧ* VII 10, 1; *Muḫaṣṣaṣ* IX 165, 8.

2 Lexx.; Zuh. 9, 14 = ed. LANDBERG 118, v. 2; Ru'ba 42, 15; *Nak.* 1094, 8. Cf. above p. 289 for the proponderance of the plural over the dual in literary use; psychologically, this can be understood quite well, because the four h a l f wooden props would predominate in the consciousness.

3 *Lis.* XII 119, 22; *Tāǧ* VII 10, 6 seqq.; *Muḫaṣṣaṣ* IX 165, 9.

4 *Lis.* XII 120, 3 seq.; *Tāǧ* VII 9 paen. seq.

5 *Lis.* X 329, 19; *Tāǧ* VI 25, 22; *Muḫaṣṣaṣ* IX 165, 16; *Asās* s. v.; *Fiḳh al-luġa* 346, 8 Yāk. III 880, 4.

6 *Lis.*, *Tāǧ*, *Muḫaṣṣaṣ* l. c.; *Nak.* 916, 3; Ru'ba 42, 15.

7 *Asās* s. v.

8 Note HESS, *Bemerkungen zu Doughty* in *WZKM* XVI, 51: "da *f* und *ṯ* in den Neǧd-Dialekten beide stark gehaucht werden, so sind sie leicht zu verhören"; and again LANDBERG, *Glossaire daṯînois*, Leiden 1920, p. 244 ult. seqq.

9 *Lis.* X 31, 2 seqq.; *Tāǧ* V 387, 14 seqq.; *Muḫaṣṣaṣ* IX 166, 10 seqq. (only knows the nom. unit. مِسْمَعَة).

secured. The latter serves to take part of the weight of the bucket off the thin fastening thongs (وَذَم, cf. below, see Ind.). That philologers have not recognised the relationship between the *misma'* and the *'ināǧ* is due to the fact that the former expression is hardly found in the literature; at the same time scholars did not consider it necessary to investigate the word thoroughly, and moreover, their knowledge of well buckets was not the result of personal contact. From *misma'* is formed أَسْمَعَ الدَّلْوَ "he fastened a *misma'* to the bucket".

The "rims of the bucket" are occasionally called أَسْبَال (only in connection with the phrase "to fill the bucket to the brim"?). The singular سَبَل or سَبَلَة in this sense seems uncertain to me, cf. the line *Ḥam.* 268, 1 = *Lis.* XIII 343, 11 = *Tāǧ* VII 367, 21.

2. DESIGNATIONS OF THE BUCKET.

We now come to the lexicographic examination of the names for the bucket, and on practical grounds we shall begin with the word غَرْب. We have the advantage with *ǧarb* that its meaning, i. e., "a large bucket made of a bull's hide (where a camel is used for drawing water)"[1], corresponds exactly to that shape of Arabian bucket with which we commenced our investigations. According to the statements of the lexicons and the contents of the literature, the word is masculine throughout[2] and forms its plural غُرُوب (lexx. l. c.); the pl. pauc. أَغْرَاب is found in the commentary to Ḫansā' ح 1, 2, and is also mentioned in Ru'ba 2, 174. In modern dialects *ǧarb* always means the leathern well-bucket of peasants or town dwellers[3], and in classical Arabic the word was already used to denote the bucket of a settlement only. One can quite well imagine this, as it is made of ox-hide—camels only being used very seldom—and it is well known that the Bedouins do not breed cattle: but we also discover from

---

1 *Lis.* II 134, 7; *Tāǧ* I 405, 9; *Muḫaṣṣaṣ* IX 164, 10; Faiy. s. v.; Yāḳ. III 147, 18; schol. to *Mufaḍḍ.* LXVIII 4 = (Kairo) II 35, 1.

2 I have come across the fem. in the commentary to Ḥass. b. Ṯāb. 6, 31 only, where the scribe has been confused with دِلاؤُها, which stands next to it.

3 HESS, *Islam* IV 317; SOCIN, *Dīwān aus Zentralarabien.* I 291; LANDB., *Haḍr.* 289, 4 seqq.; and *Daṯīna* 607 seq.; SNOUCK-HURGRONJE in the *ZA* XXVI 224; HIRSCH, *Reisen*, 74.

the literature that by far the largest number of passages where the word occurs, refer to civil or peasant conditions. The following are characteristic quotations: a) sing. *ġarb*: Zuh. 9, 10 and 12; ʿAlḳ. 13, 18; Labīd 16, 11; 17, 7; Mutammim b. Nuwaira in *Mufaḍḍ.* LXVIII 4 = (Kairo) II 35, 1; Ḥuṭ. 13, 2; 81, 3; Kumait, *Hāš*, 6, 4[1]; Ibn Ǧinnī p. 24, 10; b) pl. *ġurūb*: Ḫansāʾ ح 1, 2; Kuṯaiyir in Yāḳ. III 147, 16. Other examples, where the original circle of civilisation can no longer be traced, are: a) for the sing. *ġarb*: Zuh. 17, 9; *Mufaḍḍ.* XCVI 5 = (Kairo) II 61, 1; Aṣmaʿīyāt 50, 12; Yāḳ. I 914, 11; Buḫ. II 413, 4 (420, 11; 424, 14; 126, 4): b) for the pl. *ġurūb* Ḥass. b. Ṯāb: 6, 31; *Lis.* III 453, ult. Finally note the *gloss*. Balāḏ., where *ġarb.*—pars pro toto—appears as a collective noun for all irrigation apparatus.

We have now created a firm starting point for the discussion of the general Semitic[2] word دَلْو. In old Arabic, this word is the most widely diffused and the most general designation for a well-bucket, from which it follows that it is used in all explanations of the various names for the leathern bucket, a fact which does not occur with the other names. See especially note 1 to p. 459, the paraphrases given for *ġarb*, where in one way or another it is described as a specially large *dalw*. It follows from this, at any rate in the conception of the lexicographers, that *dalw* deviates gradually from *ġarb*, not generally, i. e., it is smaller. A similar explanation applies to the paraphrases of ذَنُوب. On the other hand, رَكْوة is also defined as a small *dalw* in Faiy. and Muṭarr. s. v. It is, however, quite certain that *rakwa* denotes a cylindrical leather vessel and from this we recognise how ambiguous is the Arabic conception of *dalw*. At any rate, it would be wrong to deduct by mere mechanical use of J. J. HESS's[3] observations in modern Naǧd that in ancient Arabic *dalw* always denoted the small leather cylinder as described on p. 467, while *ġarb*

---

[1] The statement in the scholion to the passage that والغَرَب (should be: والغَرْب) is "the bucket in which water is found", is a mistake.

[2] Accad. *dalū*; Hebr. דְּלִי; Syr. ܕܘܠܐ; cf. however ZIMMERN, *Akkad. Fremdwörter*, p. 34, who regards the Aramaic as a derivation of the Accad. **dūlu*, pl. *dūlāti*; further LANDB., *Glossaire daṯînois*, p. 840 seq. [as well as the Jewish-Aram. דּוּלָא; for the Syriac see first and foremost JENSEN in BROCKELM., *Lex. Syr.*, s. v. (ZIMMERN)].

[3] *Islam* IV 317, 17 seqq.

was used for the full-bellied leathern bucket with the tail. It can be seen from the Ḥadīṯ *Tāǧ* I 405, 9 = *Lis.* II 134, 11 seq.: فَأَخَذَ الدَّلْوَ عُمَرُ فَاسْتَحَالَتْ فِي يَدِهِ غَرْبًا (cf. the passages from Buḫārī quoted on p. 470) "then 'Umar seized the *dalw* and it turned into a *ǧarb* in his hand", that the *dalw* is smaller than the *ǧarb*, although we can in no wise be certain what the former looked like. Since the lexicons[1] take it for granted that the shape of the bucket is known and therefore do not take the trouble to describe it and the literary monuments do not allow us an absolutely certain picture, we are perforce thrown back upon mere conjecture, when we say that the *dalw* in most cases is a reduced *ǧarb*, at times corresponding to a cylindrical leather vessel. Normally the word is feminine[2], in which case the dem. دُلَيَّة is more suitable than the masc. دُلَيّ[3], although *dalw* treated as masculine is not very rare. In truth Yāḳ. III 147, 17 reads better: القَابِل الذى يلتقى الدَّلْوَ حِينَ تَخْرُجُ من البئر instead of يخرج as printed, and by simply changing the vowel in دَلْوٌ آخَرَ, in Maid. III 349/2099 the feminine could be saved and the meaning retained; in the latter instance, however, conjecture seems to be rather superfluous, as the masculine appears often in the later language. One could quite well put into the mouth of one of the poets of the Omeyyad period[4] the raǧaz line: تَمْشِى بِدَلْوٍ مُكْرَبِ العَرَاقِى "she carries a bucket with the transversal cord fastened to the wood props".

We read in the commentary to *Huḏ.* 24, 5: الجائر العظيم من الدلاء; Abū Yūsuf Ya'ḳūb writes in *Harāǧ* 55, 27: أَعْطُونَا دَلْوًا نَسْتَقِى به; *Lis.* XVI 119, 6 gives a line: أَرْسَلْتُ دَلْوِى فَأَتَانِى مُتْرَعًا "I let down

---

1 *Lis.* XVIII 290, 3 seqq.; *Tāǧ* X 129, 9 seqq.; *Muḫaṣṣaṣ* IX 164.

2 Lexx., Faiy., s. v.; Ibn Ḳut. 314. 6; *Mufaḍḍ.* IX 13 = (THORBECKE) S. 13 = NÖLD., *Beitr.*, p. 139, 13; Maid. II, 436/97; Abū Ḏarr p. 36, 16 seqq.; *Naḳ.* 55, 15; LANE s. v. خلع; at the same time mention might be made of examples which do not show to which gender they belong: *Kur'ān* 12, 19; Ḳais b. al-Ḫaṭ. 1, 3; *Huḏ.* 18, 13; 'Umar 1, 72; Yāḳ. IV 973, 19.

3 At least the former is mentioned before the masc. Faiy. s. v.; دُلَيَّة is all that is found in *Tāǧ*.

4 Ru'ba is mentioned as the poet. The text of the *Dīw.* (42, 15) as published by AHLWARDT shows, however, that مُكْرَب العَرَاقِى refers to سَجْل; the text reads رَحْب الفُرُوغ before it, "with broad outlets". As locus probans in the form in which we give it: *Lis.* XVIII 290, 4; *Tāǧ* X 129, 10.

my bucket and it came (back) to me full"; *Muḫaṣṣaṣ* IX 164, 14: والسَّلْمُ الدَّلْوُ الذى له عُرْوَةٌ وَاحِدَةٌ; see also Maid. (Miṣr) II 91, 8 schol.; finally the Ms. Goth. Arab. 1348 uses the masc. and fem gender of *dalw* next to one another, e. g. f. 113r, 6 a f. masc.; 3 a f. fem.; f. 113, v. 1 masc. again. The coll. دَلًا and its n. unit. دَلَاةٌ denote the same as *dalw*, and according to a different interpretation they mean a small *dalw*[1]; *dalāt*: Nāb. (ed. Der.) *Journal Asiat.* IX/13, 26, v. 5; *Nak.* 779, 9 seq.; Ḥuṭ. 35, 3: *Aṣma'iyāt* 5, 7: *ad-dalā*: *Dīw.* Šammāḫ 106, 4 = GEYER, *Dij.*, 49, 14.

dalw has many plurals: a) pauc. أَدْلٍ *Muḫaṣṣaṣ* IX 164, 2; *Lis.* XVIII 290, 5: *Tāǵ* X 129, 10: Faiy. s. v.: *Muḫaṣṣaṣ* IX 167, 20 gives a raǵaz line; b) pauc. أَدْلَاء see DOZY s. v.; c) mult. دِلَاء: besides the dictionaries: Zuh. 1, 25; to Ḥuṭ., 33, 19: *Mufadd.* XXVI 46 = (THORB.) 25, 46; Ibn Hiš. 620, 10; Ḳais. b. al-Ḫaṭ. 3, 9; NÖLD., *Beitr.*, p. 80 middle; *Aǵ.* II 82, 1 = SCHWARZLOSE 31; *Kāmil* 705, 13; HOWELL I 358; d) mult.: دُلِىّ and with the assimilation of the vowel دِلِىّ: lexicons; Imrlḳ. 68, 4; to Ḥuṭ., 33, 19, v. 1; finally *Tāǵ*, not without some hesitation, mentions the form e) دُلِيَّة: X 130, 1 seq.: X 360, 26. The word is well known in New Arabic and is freely used: GUARMANI, *Neged*, 23; DOUGHTY I 349; WALLIN *ZDMG* V 16; v. OPPENHEIM, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, I 261; LANDB., *Datina*, 608; STUHLMANN, *Aures*, 191: FISCHER, *Marokkanische Sprichwörter* (l. c.), p. 214, 1.

After having made ourselves acquainted with the actual termini technici of the well-bucket, we must add a few more expressions for the bucket which are not exclusively or preponderantly meant to express vessels at the well, but which have often been inserted in prose and poetry for it. It is clear that the shades of meaning assigned to them do not generally refer to the work of drawing water.

In this sense we place سَجْل at the head of the discussion.

Its original meaning is 1 a) "a large bucket full of water" (*dalw*)[2], from which one nearly always thinks of 1 b) "the water which fills

[1] *Lis.* XVIII 290, 6 and 14: *Tāǵ* X 129, 12 and 15; *Muḫaṣṣaṣ* IX 164, 2 and 5, where دَلًا occurs as sing. and pl.

[2] *Lis.* XIII 346, 1 seqq.; *Tāǵ* VII 369 paen. seqq.; al-A'lam to Zuh. 14, 20 = ed. LANDB. 98, v. 2; Ibn Ya'iš ed. JAHN, 19, 11 according to al-Ḫalīl; *Fiḳh al-luǵa* 346, 1; see JACOB, *Beduinenleben*, 169, note 3.

the bucket, its contents"[1]. On the other hand, 1 a) leads 2) to the thought of "a bucket which contains a fair quantity of water, is not empty"[2]. We must consider the quantity of water which is found in the buckets at times, as the reason for the frequent use of *sağl* in the figurative sense of "portion"; cf. to this the second part of this work. The word is masc.[3] and, apart from the passages where *sağl* means "portion etc.", occurs: Ḳais. b. al-Ḫaṭīm 14, 17; Yāḳ. IV 973, 17. Plurals are: a) pauc. أَسْجُل (not in the lexicons): Kumait, *Hāš.*, IV 67; b) mult. سُجُول: *Lis.* l. c. line 2; *Tāğ* VII 370, 4; *Muḫaṣṣaṣ* IX 164, 17 (Ibn Dur.); not known to me in the literature; c) mult. سِجَال: lexicons l. c; Imrlḳ. 55, 1; Labīd 17, 7 = (ed. Chāl.) 110, v. 3; Yāḳ. I 765, 22; II 300, 20; III 147, 19; see p. 341 bottom. In the following I have placed those quotations together which bear clearly out the meanings given in 1 a)—2), for which I have not differentiated between those that are singular and those that are plural, whereas I have added quotations of *sağl* with figurative meanings. To 1a) and 1b), as it is often impossible to differentiate the one from the other with certainty: Zuh. 14, 20: Imrlḳ. 55, 1; Ḥuṭ. 39, 1; Labīd 17, 7; Ḳais. b. al-Ḫaṭ. 14, 17; Kumait, *Hāš.*, 3, 54; Yāḳ. I, 765, 22; II 300, 20; IV 973, 17; HOWELL II. 216, 1. To 2) Ibn Ḳais ar-Ruḳ. 46, 31; Yāḳ. III 501, 3.

From the etymological point of view *Tāğ*[4] is right, when it says, ذَنُوب is the bucket "which has a tail", but the linguistic feeling of the Arabs does not lay stress upon this describing quality; *ḏanūb* like *sağl* is explained as a "large bucket with water, containing either as much as, or a little less than it can hold"[5]. To quarrel over the quantity of the contents is rather beside the point, since opinions on a "filled bucket" which has just been drawn up from the well, must

1 Dictionaries l. c.; *Muḫaṣṣaṣ* IX 164, 16.

2 Lexx. l. c.; *Fiḳh al-luğa* 17, 9; Faiy. s. v.; Ḥarīrī, *Durra*, 18 paen.; to Kumait, *Hāš.*, 3, 54; *Muḫaṣṣaṣ* IX 164, 16.

3 See all the dictionaries; it can be recognised further from: Kumait, *Hāš.*, 3, 54; Ru'ba 42, 14 seq.; Ibn Ya'īš 19, 11. In *Muḫaṣṣaṣ* IX 164, 19 (cf. *Lis.* XIII 346, 2) the *dalw* mentioned before seems to be hovering in the scribe's mind in connection with: وقيل السَّجْلُ مِلْؤُهَا.

4 I 254, paen.

5 *Tāğ* l. c.; *Lis.* I 377, 21 seqq.; Faiy., s. v.; *Fiḳh al-luğa* 17, 10; Ḥarīrī, *Durra*. 18. ult.; *Ḥam.* 410, 24; *Naḳ.* 466, 1; Yāḳ. II 724, 3.

of necessity be subjective. For this reason I have combined under note 5 of p. 473 all examples which state that *danūb* may only be called such, if it contain water. A few references[1] do remark: الذَّنُوبُ الدَّلْوُ العظيمة ما كانَتْ, but I rather think this is only out of consideration of the Ḥadīṯ *baul al-Aʿrābī*[2]: فأَمَرَ النبىّ بِذَنُوبٍ من ماء فَأُهْرِيقَ عليه "the Prophet commanded that a bucket full of water should be poured over it", because here the words *min mā'in* have been added, words which would have been superfluous, did the inherent meaning of the former betray the presence of water in the vessel. Such pleonasms, however, need not disturb us; how common they are everywhere, is best shown by the zeal with which al-Ḥarīrī, *Durra,* p. 12, ult. seqq. tries to justify the passage *Ḳur.* 17, 1: سبحان الذى أَسْرَى بعبده لَيْلًا, which is incorrect from the point of view of pure language, since أَسْرَى really means "to travel at night". As is well known, similar mistakes are not rare, so that the above mentioned Ḥadīṯ would not necessarily presume the meaning of "(empty) bucket". A few examples which show clearly that the *danūb* must contain water: *Ḥam.* 714, 5; Labīd 42, 9; Maid. II 347/93; at-Tibrīzī says to *Tahḏīb* 623, 6 that *danūb* is "that which is in the bucket, the contents of the moment". This statement deserves attention, because it would explain the further development into "lot, share", a meaning which occurs frequently and which is regarded by *Muḫaṣṣaṣ* IX 164, 6 as a primary meaning. The word is masculine[3], but is sometimes found in the feminine[4] under the influence of *dalw*. Examples which I have noted: ʿAlḳ. 2, 37 = (ed. SOCIN) I, 38 = WRIGHT, *Reading Book,* 199, 16; Abū Du'aib's line in Ḳālī, *Amālī,* I 103, 15 = Schol. to ʿĀmir 3, 4 =

---

[1] *Tāǵ* I 254, paen. with reference to the *Miṣbāḥ*, v. Faiy., s. v.; given under *wa-ḳīla*: *Lis.* I 377, 22 (with the omission of *al-ʿaẓīma*); schol. to Ahṯ. 89, 2: الذَّنُوب الدَّلْوُ الكَبِيرَةَ; *Muḫaṣṣaṣ* IX 164, 6: الذنوب الدَّلْو (Abū ʿUbaid).

[2] Buḫ. I 67, 15; *Lis.* I 377, 3 a f.

[3] See the lexx. l. c.; *Ḥam.* 410, 24; الذنوب ... أَصُلُهُ; Labīd 42, 9: كالذَّنُوبِ المُرْسَلِ; 34, 3: ذَنُوبًا مُتْرَعًا.

[4] According to Ibn as-Sikkīt: *Lis.* I 377, paen.; *Tāǵ* I 255, 1; Faiy., s. v.; Labīd 27, 6: فَقْدَهَا, but here the pl. الذِناب follows immediately, so that poet is perhaps thinking of the same.

anonymously *Ḥam.* 439, 5 a f: *Ḥam.* 714, 5 = BRÜNNLE, *Monuments.* III 200, 7; Labīd 34, 3; 42, 9; Aht., 89, 2; Maid. II 347/93; Buh. I 67, 15; II 413, 3 and 6; 420, 11; *Tahḏīb* 623, 6 (whose lines are by Ṯaʿlaba b. ʿAmr according to *Mufaḍḍ.* LXI 4—6 = [Kairo] II 27, 3—5). Plurals: a) pauc. أَذْنِبَةٌ: *Muḫaṣṣaṣ* IX 164, 6; *Lis.* I 377, ult; *Tāǧ* I 255, 3; Labīd 13, 11; b) mult. ذَنَائِب: lexx. l. c.; c) mult. ذِنَاب: besides the dictionaries: *Nak.* 465, 16; Labīd 27, 6; Ḥuṭ. 16, 9.

The buckets which have been discussed hitherto, are all intended either for drawing water or for maintaining the supply, and are therefore provided with ʿ*arkuwatān* in the manner described above; on the other hand, the سَلْم is first and foremost arranged for water transport. As a cross for holding it is unnecessary and as no importance is attached to having the largest possible opening at the upper edge, the bucket is merely provided with one wooden prop to carry it comfortably. This explanation rests on Ibn Barrī[1], while al-Ǧauharī says in his dictionary, s. v., that *salm* is a "bucket with one ʿ*urwa* like the bucket of the water carrier"[2], which can only mean that ʿ*urwa* is a handle of cord or thong. One man can carry two such buckets (Ṭar. 4, 21 = [ed. SELIGS.] 1, 21 = *Kāmil* 566, ult.), although *Kāmil* 566, 17 says that a *salm*[3] is so large that it weighs down the carrier between the well and the drinking trough. This latter line shows that *salm* is sometimes used for drawing water, and this is brought out still more clearly in aṭ-Ṭirimmāḥ's[4] words: سَلْمٌ بَيْنَ حَبْلَيْ مُشَاطِنٍ "a bucket between the two ropes of a man drawing water (with two cords)".

The word is masculine and forms its plurals: a) pauc. أَسْلُم: *Tāǧ* IX 15, 10 in a verse; b) mult. سِلَام and c) pl. pl. أَسَالِم (al-Liḥyānī)[5]. *salm* also occurs in Ḥuṭ. 27, 8.

---

1 *Lis.* XV 188, 7; *Tāǧ* VIII 337, 3.

2 *Lis.*, *Tāǧ* l. c.; *Muḫaṣṣaṣ* IX 164, 14; az-Zauzanī to Ṭar., *Muʿall.*, 22; *Fiḳh al-luġa* 346, 2; *Kāmil* 566, 18.

3 It is found at any rate in another recension of the same line (BRÜNNLE, *Monuments*, III 202, 16) instead of it the word *dalw*.

4 *Tāǧ*, *Lis.*, s. v.

5 For the whole sentence see the dictionaries, l. c.

سَانِيَة is an uncommon designation for the "*ġarb* and its appurtenances" (cf. below, see Index). It is explained thus in *Tāǧ* X 185, 30: الغَرْبُ وَأَدَاتُهُ; the word in the context: *Lis.* XII 138, ult.; *Tāǧ* VII 19, 22, where, as a result of parallel definitions which prove the bucket's belonging to the conception of the *'alaḳ* (see p. 297), the rendering "bucket" for *sāniya* is confirmed, for this is otherwise not mentioned here. According to *Tāǧ* X 185, 30, one can say: أَعِرْنِى سَانِيَتَكَ "lend me your bucket".

I only know the word borrowed from the Aramaic [1] نَيْطَل "bucket"—according to al-Farrā' "a large bucket" [2]—in the actual written language from the line in the passages quoted in note 2 and mentioned by LANE, s. v. نيز:

نَاهَزْتُهُمْ بِنَيْطَلٍ جَرُوفِ

"I took pains to forestall them (when drawing water) with a bucket of great volume".

DOZY s. v. also mentions an example of مِنْطَال in the *1001 Nights*, which is certainly derived from this.

Epithets for *dalw* [3] are غَرِيف and غَرِيفَة, for *ġarb* غَرُوف [4] and غَرِيف; in all cases the meaning is "holding a great deal of water".

دَلْو سَجِيلَة and سَجِيل mean "a large, voluminous bucket": *Lis.* XIII 346, 16 seqq.; *Tāǧ* VII 370, 10 seq.; *saǧīla* also in *Fiḳh al-luġa* 27, 12 (al-Kisā'ī); the latter and دَلْو سَجْلَة with the same meaning: *Muḫaṣṣaṣ* IX 166, 15.

A "mighty, full-bellied bucket" is called حَوْأَبَة or حَوْأَب; see *Muḫaṣṣaṣ* IX 166, 17 seq.; *Lis.* I 280, 17 seq.; *Tāǧ* I 195, 31 and 39 seq. The form which is better testified, appears to be the masculine one, and this one is mentioned by *Tāǧ* only, and is also found in Abū Nuwās's line in Ḥal. al-Aḥm. p. 200, v. 5b. The feminine only appears out of consideration for the word *dalw*, which is to be understood, a fact already mentioned by the dictionaries in connection with the line quoted there.

---

[1] Cf. FRAENKEL p. 65.

[2] *Lis.* XIV 190, 18 seqq.; *Tāǧ* VIII 139, 14 seqq.

[3] *Lis.* XI 170, 1; *Tāǧ* VI 210, 8 a f.

[4] *Muḫaṣṣaṣ* IX 166, 22; *Lis.*, l. c.; *Tāǧ* VI 210, 9 a f. (al-Laiṯ).

According to Kurāʿ [1] جَوْب should be translated as a "large bucket", see SCHWARZ, *Nachlese von Farazdak* in *ZDMG* LXXIII 124, 16 seqq.

Poetry often uses أَتْرَعَ besides the ordinary مَلَأ for "filling a bucket", then دَلْو مُتْرَع for a "bucket filled to the brim" (cf. p. 471 for the gender): *Lis.* XVI 119, 6; الغُرُوب المُتْرَعَات: Ḫansāʾ ح 1,2 text, s. p. 456; ذَنُوبًا مُتْرَعًا: Labīd 34, 3; ذات إِتْرَاع: Ḥass. b. Ṯāb. 152, 3.

In the case of wells where all but a very small remnant of water is drawn, a smaller vessel is used, with which it is much easier to ladle water. Such a vessel is the وَلْغة, which again is described by the word *dalw*. To mark the difference *aṣ-ṣaġīra* is added [2]. The nomenclature is, of course, due to the gradual evolution of the meaning from the licking up (of a supply by dogs) to the gathering together of puddle water by the bucket; the following raǧaz [3] should, therefore, be interpreted:

دَلْوُكَ دَلْوٌ يَا دُلَيْجُ سَابِغَهْ فِى كُلِّ أَرْجَاءِ القَلِيبِ وَالِغَهْ

"thy bucket, o Duḷaiǧ, is one which hangs down a long way and which licks up (the water) on all sides of the well". The plural وِلَاغ is given in *Muḫaṣṣaṣ* l. c.

When the rim of the bucket is strengthened in the manner described on p. 465, and a patch is sewn on to the edge on one side, it makes the vessel heavier on the one side, so that it dips when hung up. Such a bucket is called دَقُون [4], دَقْنَاء [5], دَقَنَى [6], دَقَنَة [7]. Cf. the verb دَقِنَت الدَّلْوُ (a), inf. دَقَن "the bucket was or became *dakūn*" [8].

The adjective هَزِيم "slit, torn," employed in Labīd 16, 11 = (Chāl.) p. 94, proves that the repairing patches, mentioned on p. 465, which are made of leather and sewn on to the bucket, are necessarily used to repair such buckets; cf. v. KREMER, *Beitr.*, II 493.

Finally a few words about صُفْن! This consists of a round piece of

---

1 *L.s.* I 279, 2; *Tāǧ* I 193, 5.
2 *Muḫaṣṣaṣ* IX 165, 1; *Lis.* X 344, 18; *Tāǧ* VI 36, 15.
3 *Lis.* X 344, 17 = X 315, 2, where *dalw sābiġa* is explained as *ṭawīla*.
4 *Lis.* XVII 32, 11; *Tāǧ* IX 210, 19.
5 In the margin: *Lis.* XVII, 32.
6 *Lis.* XVII 32, 10; *Tāǧ* IX 210, 24.
7 *Lis.* XVII 32, 10.
8 *Lis.* XVII 32, 10; *Tāǧ* IX 210, 19; *Muḫaṣṣaṣ* IX 166, 7.

leather of which the circumference is drawn together with a thread. It is used for carrying a traveller's victuals as well as utensils and also serves as a table cloth during the meal. It comprises, therefore, the double purpose of *ǧirāb* "victual-sack" and the *sufra* "table-leather"; cf. the remarks of *Lis.* XVII 114, 10 seqq. and *Tāǧ* IX 260, 12 seqq. It is true, *ṣufn* can also designate a "small leather bucket (or rather a vessel), something like the *rakwa* for the execution of the *wuḍū'*"[1]. But this is not the meaning the poet wishes to convey, when he speaks of drawing water for himself and his camel from a deserted, half-ruined well; for a wanderer carries no large packages with him apart from his food-sack. We must, therefore, take it that the first mentioned meaning of *ṣufn* is meant, when it says that the poet draws water with the *ṣufn*. The scholiasts interpret the passages *Huḏ.* 9, 14 and 18, 22 in this way: الصُّفْن مِثْل السُّفْرة يأكل عليها ويستقى بها إذا لم يكن معه دَلْو (or something like it). The pl. pauc. أَصْفَان Labīd 13, 11 = (Chāl.) p. 64, v. 3 should be interpreted in the same way. (Following the dictionaries, LANE, s. v., gives only the pl. أَصْفُن.) The scholiast to Labīd 13, 11 writes quite correctly: والأَصفان السُّفَرُ واحدُها سُفْرة استقى بِسُفْرَتِهِ. It is out of the question to refer *asfān* to the "two buckets (belonging to the well)", lexicographically, because *ṣufn* does not mean directly a bucket for drawing water, and positively because a bucket is not attached to a well (v. p. 463), or at least to a desert well in so lonely a spot as that described in the lines before. Besides, the "two buckets"—the plural could quite well be substituted for the dual, see p. 289— are as a matter of fact incorrect, since almost without exception water is drawn with one bucket only: this will be further discussed below. I would like to translate *mu'tadil* "evenly, symmetrically constructed". Then the line Labīd 13, 11 would run:

فَهَرَقْتُ أَذْنِبَةً على مُتَثَلِّمٍ خَلَقٍ بِمُعْتَدِلٍ مِّنَ الأَصْفَانِ

"then with an evenly constructed victual-leather sack, I poured several bucketsful (of water) into a ruined, disused (drinking cistern)".

---

[1] e. g. *Asās.* s. v.

b) Ropes.

1. ACTUAL WELL-ROPES.

Like the buckets, the ropes belong to the apparatus which is carried about for drawing water (see p. 463). It is a very tedious business to draw water without one, as this means climbing down into the well, filling the bucket and climbing up again, which is a great loss of time; consequently a well-rope is a very valuable possession. see the proverb Maid. II 432/81 = (Kairo) II 91, 8: لَيْسَ الدَّلْوُ إِلَّا بِالرِّشَاءِ "the bucket is nothing without the rope". Its high value is also explained by the fact that cord is the result of work done with the hands, which in general is repugnant to the Bedouins.

The original indigenous kind of rope used by the Bedouins is made of (camel-)leather thongs twisted together[1], and these leather-cords are employed far and wide as well ropes[2] even to-day. But they have the disadvantage that the very thin leather quickly decays in water, with the result that in a very short time it cannot bear the strain of a filled bucket, hence the proverb[3]: البِئْرُ أَبْقَى مِنَ الرِّشَاءِ "the well is longer lasting than the rope".

For this reason another more durable material has been chosen. Nowadays according to Socin, *Diwan aus Centralarabien*, I 291, 26 the Bedouins of the Ḥaurān use a cord made of sheeps' wool and goats' hair. The cultivation of the palm, however, led to the discovery of the strength and durability of palm fibre, which was better apt to making strong ropes capable of resisting water. This discovery is old, see Imrlḳ. 14, 13 = (de Slane) p. 48, 13 and was naturally used first and for the most part by settled inhabitants, although it was not unknown to the Bedouins. The latter bought it, but as it was dear and a costly article to obtain in this fashion and could not easily be replaced, they contented themselves with using it for the lower part of the rope only, that part which came into direct contact with water, keeping the old material for the upper portion, as it could easily be

1 Schol. to Labīd 19. 3 = (ed. Chāl.) 139, v. 4: الرِّشَاء مِن جُلُود.

2 Cf. Hess in *Islam* IV 316, note 5

3 Maid. (Kairo) I 78, 20; also ed. Freytag III 26 145.

procured. DOUGHTY II 423 describes the way it is made among the ʿAnaza in the following words: "Some pull palm-bast (which is steeped in water); some roll the fibre betwixt their palms and twist strands. Of two strands they twine a camel rope; and of two ropes lap up a well cable. All is rudely wrought, with the Arab expedition, but these palm cables will last a good while, and the cost is little or nothing".

The dwellers of the desert, to whom palms are not accessible, have learned to beat out bast from the rind of other plants which can be worked up into well ropes (DOUGHTY II 292; near al-Ḳasīm).

The length of the rope is naturally measured in accordance with the required well. As this is an easy way of determining the depth of a well, it has become customary in Arabic to speak of the length (of the rope) rather than of the depth of the well; Yāḳ. III 726, 23: بِئْر لَيَّسَ بالطائف أَطْوَلُ رِشاءً منها "a well which has the longest well-rope in aṭ-Ṭāʾif"; Hamdānī 200, 25 the word "rope" has already been dropped: ... (بِئْر سَرَاقَةَ) طُولُها.

As we have already seen, the usual expression for the "well rope" is رِشاء[1]. The third radical is *w*, as Ibn Sīda[2] connects it with رُشْوة "bribe". Otherwise philologically[3] and materially there is nothing further to be added about this word; examples: Nāb. 7, 32; Zuh. 1, 21 = (LANDB.) p. 156, v. 2 = Ḥal. al-Aḥm. p. 351; Zuh. 9, 11 = (LANDB.) p. 117, v. 3; Zuh. 10, 21 = (LANDB.) p. 129, v. 1 = Ḥal. al-Aḥm. p. 194 = HOWELL I 1077; Imrlḳ. 14, 13; Aus b. Ḥaǧar 49, 5; Ḥuṭ. 3, 15; Ḳais 1, 3 (also occurs in ERPENII *Gramm. Arab.*, Lugd.-Bat. 1748, p. 494, 4); *Mufaḍḍ.* CXXII 12 = (Kairo) II 97, 13; Aṣm. 39, 2; ʿUmar 1, 72; Yāḳ. III 883, 8; *Muraṣṣaʿ* p. 18, 259; *Fiḳh al-luġa* 346, 9; *Muḫaṣṣaṣ* IX 170, 18. The plur. أَرْشِيَة is found in the dictionaries and: *Ḥam.* 321, v. 5; *Naḳ.* 117, 1, where the printer's error كَلاءنا should be corrected in دِلاءنا; *Kāmil* 705, 13; *Muḫaṣṣaṣ* IX 170, 19;

[1] I have not come across the by-form تَرْشاء given by *Lis.* XIX 37, 22 seqq.; *Tāǵ* X 150, 21 seqq. It is probably limited to the enchantment mentioned by LANE, s. v.

[2] Lexx., l. c.

[3] رِشاء fem.: *Appendix Bibl. arab.-sic.* 22, 11 [FISCHER].

Faiy., s. v.; schol. Ḥādira p. 12, 18. Denominative: أَرْشَيْتُ الدَّلْوَ "I have provided the bucket with a rope"[1]. I have come across the word in modern Arabic in SOCIN, *Diwan aus Centralarabien*, I 291, 17; EUTING I 89; HESS in *Islam* IV 317, 7.

An expression which is almost as wide spread, is شَطَن. It denotes a well-twisted long rope, such as would be necessary for letting down a bucket into a deep well[2] (see p. 336). The adjective "deep" is specially mentioned by al-Muhalhil in NÖLDEKE-MÜLLER, *Del.*, 45, 6; Makk. I 256, 8. In other passages, e. g. Faiy., s. v.; *Fikh al-luġa* 346, 10 etc., the relative descriptive adjective "long" is certainly omitted. Its use in Maḳrīzī p. 42, 13 for demolishing stone buildings shows that it is a strong cord. Although I do not know of any example from literature, it would surely be precipitate to assume that the singular was unusual, as in almost all the poetical passages the well-rope is compared with the lances, and naturally in battle a number of lances are meant, so that the lack of the singular must be regarded as coincidence. I found the following examples for the plural أَشْطَان: 'Ant. 10, 6; 21, 73; 27, 5; Ḥuṭ. 35, 3; Ḳais 3, 9; *Mufaḍḍ.* XXII 21 = (THORB.) 20, 35; *Aṣma'īyāt* 26, 16; Ḫansā' ن 1, 4; *Nak.* 311, 7; 704, 13; 881, 3; 902, 7; 924, 7; *Huḏ.* 75, 16; NÖLDEKE-MÜLLER, *Del.*, 45, 6; 70, 2; Makk. I 256, 8; BRÖNNLE, *Monuments*, III 200, 15. At the same time the epithet شَوَاطِن (sing. شَاطِن) "long (ropes)": Ḳuṭāmī 13, 14 may be mentioned.

A rope which has been made of the most diverse materials owing to surroundings is called مَسَد, which originally seems to have meant a rope made of palm fibre[3], because *masad* itself is explained as "palm fibre" (see the lexx.). In time, however, the name was used for rope made of palm-leaves, hammered-out bark of various trees, wool, hair, and even thongs of camel leather (dictionaries). As the use of *masad* was quite common, we cannot take the word as a special expression for a well-rope, but can only say that *masad* may be used

---

1 *Lis.* XIX 37, paen.; *Tāǧ* X 150, 31; *Muḫaṣṣaṣ* IX 170, 18.

2 *Lis.* XVII 103, 8; *Tāǧ* IX 253, 25; *Asās*, s. v.; Yāḳ. IV 877, 19.

3 Cf. *Lis.* IV 409, 21; *Tāǧ* II 501, 28; *Muḫaṣṣaṣ* IX 171, 16.

as a name for one; see the well-known line Nāb. 5, 8; ʿAbīd 14, 11; *Fiḳh al-luġa* 346, 11.

Similarly حَبْل „cord", used of a well-rope, occurs in Ḏu-r-Rumma's verse: *Lis.* XVII 103, 16 (see p. 335); and in line 18 ibid. (see p. 475) in a verse of aṭ-Ṭirimmāḥ; in both cases it is dual.

A bast called سَلَب is obtained from the rind of a yemenite plant[1], the same name being given to the cord made from this fibre, cf. KREMER, *Beiträge*, I 255; DOZY, s. v., who gives examples from *1001 Nights* of the nom. unit. سَلَبة; *Tāǧ* I 301, 5 a f. seqq.; *Lis.* I 456, 7 seqq.; according thereto Ḥādira p. 12, 18 should be vocalised سَلَب and not سُلُب.

A "palm fibre rope"[2], which really serves as a hoop-formed rope for climbing palm trees and besides as a ship's cable, is called كَرّ. This word also appears once as a name for a well-rope: Aus b. Ḥaǧar 49, 4.

According to WIEDEMANN, *Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften*, VI, p. 53, مِقَاط, pl. مُقُط is a "thin cord made of cotton, linen or similar threads twisted together". We are told والمقاط حَبْل القَنَب in the scholion to *Fāḫir* 211, 4. At any rate it refers to a strong but not very long strap[3]. It occurs as the rope which holds the bucket for drawing water, in the quotation from *Fāḫir* already mentioned and in the line of Umaiya b Abī ʿĀʾiḏ in *Huḏ.* 93, 36, which ABICHT seems to have misunderstood entirely in his translation. *marra* c. *maʿa* cannot possibly mean "vorüberfliegen bei", nor can *an-nāziʿīn* be understood as "die heraufziehenden (Eimer)". The verse runs as follows:

يَمُرُّ اذا هُنَّ اَغْشَيْنَهُ كَمَرِّ المِقَاطِ مع النازِعِينَا

i. e., "While as often as they seem to come upon him, he shoots forward just as a well-rope together with those drawing it shoots forward (if it breaks)". In my opinion the comparison lies in the sudden increase of speed of the movement. It is true, the breaking of the rope is not

[1] According to FORSKÅL in LANE: hyacinthus aporus.

[2] *Lis.* VI 451, 8 seqq.; *Tāǧ* III 519, 22; *Muḫaṣṣaṣ* IX 171, 2 seqq.

[3] Cf. *Lis.* IX 283, 4 seqq.; *Tāǧ* V 226, 20; *Muḫaṣṣaṣ* IX 170, paen. seqq.; *Fiḳh al-luġa* 346, 10; the pl. مُقُوط given here is a printer's error.

actually expressed in the line: but if it be not assumed, the simile is extraordinary weak. As labourers slowly drawing up the heavy bucket of water are suddenly flying forward, if the rope break, so in this case the rider of the animal suddenly plunges forward, when the others are about to overtake him. According to ABICHT's interpretation the simile refers to the downward plunge of the full bucket, but that cannot be so, as such a picture would only portray the swift course, but not the overtaking. ABICHT feels this himself and, therefore, declares—in point of fact a very improbable thing—"the (broken) well-rope to fly over near the drawing-up (buckets)".

The foreign مَرَس, pl. أَمْرَاس "cord" (cf. FRAENKEL, *Fremdw.*, 93, and the reference p. 229, which seems improbable to me; GANDZ, *Mu'allaka* of Imra'alkais, p. 74) as a well-rope occurs in the rağaz *Lis.* X 227, 15; *Tāğ* V 520, paen.:

قَدْ أَنْزِعُ الدَّلْوَ تَقَطَّى بِالْمَرَسْ   تُوزِغُ مِن مَلْءٍ كَإِيزَاغِ الفَرَسْ

"Occasionally I draw up the bucket, so that by means of the rope it rises slowly, spurting water of its contents the while, like a mare spurts urine";

further Ibn Kutaiba, *Kitāb aš-ši'r waš-šu'arā'*, ed. DE GOEJE, p. 167, 17. *Maras* is still common in the Ḥaurān, see SOCIN, *Diwan aus Centralarabien*, I 291; WALLIN in *ZDMG* V 16.

The part. of مَتَحَ (cf. p. 507 seq.) may still be mentioned: مَوَاتِح "water drawing (rope)": Salāma b. Ğandal, ed. HUART, in *Journal Asiat.* X/15, p. 77, No. 1, 18 = *Mufaḍḍ.* XXII 21 = (ed. THORB.) 20, 35; cf. FISCHER in *ZDMG* XLIX 114.

As an attribute of *ašṭān* from a synonymous root (see p. 505) نَوَازِع "drawing-up" may be added: *Nak.* 311, 7; 704, 13.

2. CORDS ROUND THE BUCKET.

Our next task is to investigate the way in which the bucket is attached to the well-rope. We have seen that the rim of the bucket is kept open for use by means of a wooden cross, the middle of which lies in the middle of opening at the upper end of the bucket. By strengthening this point it is, therefore, possible to hang up the

bucket with its weight evenly balanced, but before this can be done, it is necessary to make this crossing point absolutely stationary. As old Bedouin conditions did not allow of the use of a nail, both of these pieces of wood had to be tied together in the form of a cross[1]. A thin string كَرَب of palm bast or other materials[2] from plants was therefore used for this purpose and was wound two or three times round the wood.[3] It is then quite easy to fasten the actual well-rope to this string[4], and by so doing it can be kept out of reach of the water so that it does not decay. In most cases this is what happens, but it is not always done. Referring to a marginal reading of the Ṣiḥāḥ we are told that the latter peculiarity is not a characteristic of the *karab* but of the دَرَك[5]. Ǧauharī, s. v., describes this *darak* as follows: والدَرَك بالتحريك قِطْعة حَبْل تُشَدّ فى طَرَف الرشاء الى عَرْقُوة الدلو لِيكون هو الذى يَلِى الماءَ فلا يَعْفَن الرِشاءُ[6]. We gather from his remarks that *darak* is a connection between the well-rope and the wooden props, while this is not so with *karab*; the function of the

[1] Still in use to-day, see *Islam* IV 317.

[2] Schol. to Labīd 19, 13 = (Chāl.) 139, v. 4.

[3] *Lis.* II 208, paen. seqq.; *Tāǧ* I 452, 33 seqq.; *Muḫaṣṣaṣ* IX 166, 3; *Asās*, s. v.; *Fiḳh al-luġa* 346, 6.

[4] If the addition of the lexx. "so that it is it that is nearest to the water" is to have any reason for its place here, then the *karab* must be extended beyond the wooden props to keep the *rišā'* out of reach of the water. The line ascribed to an-Nābiġa in *Journ. Asiat.* IX/13 (*Nâbiga Dhobyânî inédit*, par DERENBOURG), p. 26, v. 5 also demands this interpretation:

تَهْوِى هَوِىَّ دَلاةِ البئرِ اَسْلَمَهَا بَيْنَ الاَكُفِّ وبَيْنَ الجَمَّةِ الكَرَبُ

(الكَرَب should of course be read instead of الكُرَب in DERENBOURG's edition; هَوِىّ has to be vocalised thus, because it treats of a downward movement, see Ḥarīrī, *Durra*, 198, paen. seqq.)

"She plunged forward as a bucket plunges which the cord which holds the cross let slip between the hands and the flood".

The breaking of a cord which is only wound round the wooden props, would not be sufficient to send the bucket to the depths; see also Ǵarīr's verse in Sīb., *Übers.*, I 2, p. 42, 23: "in whose hands rests the cord which holds the cross".

[5] Ǵauh., s. v. كَرَب; *Tāǧ*, *Lis.*, l. c.

[6] The same or similar: *Lis.* XII 305, paen. seqq.; *Tāǧ* VII 127, 34 seqq.; *Muḫaṣṣaṣ* IX 177, 21 seqq.; *Muǧmal*, s. v.; *Fiḳh al-luġa*, 346, 7; *Fāḫir* 209, 12. The deviations for the most part refer to the fact that the *darak* is doubled, from which we learn that it has to do with a thin cord; in *Fāḫir*, l. c. it is described as being made of hemp. The material must of course be of a vegetable origin, as otherwise it would easily be spoiled.

latter is to hold the two pieces of wood in position. As this, however, is almost indispensable, we must assume that the "connecting string" دَرَك does not make superfluous the use of the كَرَب "the string which holds the cross in position". On the other hand, it is quite possible that without employment of the *darak*—for the purpose of which with reference to the protection of the leather rope see p. 479—the *riša'* is fastened straight to the *karab*. This would explain the rare appearance of *darak* in the literature. I only know of the passage in *Fāḫir* 209, 12 seqq., where the figure of speech: ما لى فى الأمْر دَرَكٌ occurs as a metaphorical use for this string; cf. Maid. II 634/148 = (Kairo) II 159, 14: "in this matter there is no prevention of harm for me". Ibn Duraid[1], who interprets *darak* generally as a "piece of cord which is fastened to another", mentions the plurals أَدْرَاك; دُرُوك; دِرَكَة. The word *karab*, however, occurs much more frequently. Besides the passages already quoted: Ḥuṭ. 1, 21 (= Baiḍāwī to Sūra 5, 1; to Kumait, *Hāš.*, 3, 60; BRÖNNLE, *Monuments*, III 199, 15 seq.; Makk. II 829, 6; LANE, s. v. عِناج); Labīd 19, 13; *Nak.* 418, 10; Kumait, *Hāš.*, 3, 60; Makk. II 554, 4; to Ḥuṭ. 16, 9 = BRÖNNLE, *Monuments*, III 199, 5 seq. = LANE, s. v. سَاحَل; cf. p. 488. أكراب is given in the dictionaries as its pl.—أَكْرَب, more rarely كَرَّبَ and كَرَبَ (u), inf. كَرْب[2] serve as denominated verbs "to furnish the bucket with a *karab*"; for this reason a "man drawing water who has added a *karab*" is called مُكْرِب: *Aṣma'ījāt* 5, 7, while a bucket "provided with a *karab*" is called مُكْرَب: Ru'ba 42, 15. The form تَكْرِيب is found in a line ascribed to Imra'alkais: *Lis.* and *Tāǧ*, l. c. For the first form cf. WETZSTEIN, *Sprachliches aus dem Zeltlager der syrischen Wüste*. *ZDMG* XXII 120, 12.

Now that we know what fastens the well rope to the bucket, we would ask how the wooden cross itself is made fast to the bucket. In this case also it is tied up with small leathern strands. Little shackles made of leather (آذان, sing. أُذُن) are placed round the edge of the bucket at a distance of a quarter of its circumference, to each of which is strapped a "leathern thong which in its turn holds the

[1] *Muḫaṣṣaṣ* IX 177, 20

[2] *Lis.* II 209, 7; *Tāǧ* I 453, 3; cf. *Muḫaṣṣaṣ* IX 166, 4.

end of one of the four halves of the wood props". These little leathern thongs are called coll. وَذَم, nom. unit. وَذَمَة[1]; pl. pauc. أَوْذَام[2]; mult. وِذَام[3] and san. fem. وَذَمَات[4]. To this very day SOCIN, *Diwan aus Centralarabien*, I 291, 16 mentions *wuḏam* "knots between rope and *arāḳī*". Some verbs belong to the word in classical Arabic: وَذِمَت الدَّلْوُ (a), inf. وَذَم "the fastening straps of the bucket are broken," from which the "bucket with broken straps" is called دَلْو وَذِمَة[5]. وَذَمْتُ الدَّلْوَ[6]; وَذَّمْتُ الدَّلْوَ[7]; أَوْذَمْتُ الدَّلْوَ[8] "I bound the fastening straps to the bucket".

We may assume from the special phrase for the breaking of the straps, mentioned just now, that this was not a rare occurrence, a fact which can easily be understood, when we consider the great weight of a bucket filled with water. For this reason a mean has been found of removing the strain from the *waḏam* by binding a "supporting cord or strap" عِنَاج from the wooden props to the bottom of the bucket. This is done in different ways. A loop (see above p. 468 to *misma'*) is placed either on the under side or else on the inner side of the bottom of the bucket, which is used for one end of the *'ināǧ*, while the loose end is fastened to the wooden props or to the string which keeps the cross in place *(karab)*. Thus the bucket is prevented from plunging into the depths, should the *waḏam* break.[9] If the bucket is not heavy, the border shackles are just fastened to the wooden props by the *'ināǧ*. *'ināǧ* occurs: Ḥuṭ. I, 21; Ḳais 11, 1; Kumait, *Hāš.*, 3. 60. I know the pll. a) pauc. أَعْنِجَة; b) mult. عُنُج

---

1 *Lis.* XVI 118, ult. seqq.; *Tāǧ* IX 91, 7 seq.; *Fiḳh al-luġa*, 346, 6; *Muḫaṣṣaṣ* IX 165, 13 seqq.; *Asās*, s. v.; BRÖNNLE, *Monuments*, III 199, 1; al-A'lam to Ṭar. 11, 2 (SELIGSOHN); in literature: Ṭar. 18, 2; *Naḳ.* 1094, 8; Ibn Ḳais ar-Ruḳ. 2, 29; Maid. II 635/150.

2 *Lis.* XVI 119, 2; III 154, 18 (context); *Muḫaṣṣaṣ* IX 165, 14; schol. to Kumait, *Hāš.*, 3, 60.

3 Ibn Duraid in *Muḫaṣṣaṣ* IX 165, 14.

4 *Tahḏīb* 534, 13; *Lis.* XVII 303, 14, where it should be read as here, instead of the printer's error وَذَنَات.

5 *Lis.* XVI 119, 3; *Tāǧ* IX 91, 8.

6 *Muḫaṣṣaṣ* IX 165, 15 (Abū 'Ubaid; perhaps written incorrectly for the II. form).

7 Ibn Duraid, *Ištiḳāḳ*, 248, 4.

8 *Lis.* XVI 119, 2; *Tāǧ* IX 91. 11.

9 Cf. the description in *Muḫaṣṣaṣ* IX 165, 21 seqq.; *Lis.* III 154, 14 seqq.; *Tāǧ* II 77, 22; *Asās*, s. v; BRÖNNLE, *Monuments*, III 199, 12 seqq.; *Fiḳh al-luġa*, 346, 5.

only from *Muḫaṣṣaṣ*, *Lis.*, *Tāǧ*, ll. cc., as well as the denom. verb عَنَجَ الدَّلْوَ (u), inf. عَنْج "to provide the bucket with a supporting cord".

Elsewhere this same cord is called نَكَل according to the dates of Ibn Duraid (*Muḫaṣṣaṣ* IX 166, 1) and Abū Zaid (*Lis.* XIV 202, 3; *Tāǧ* VIII 145, 24).

3. HARNESS OF THE DRAWING-ANIMAL.

This finishes the description of the necessary ropes and cords used when a human being is drawing the well-rope. If animal strength be used for drawing water, the well-rope is fastened to the قِتْب or قَتَب "pack saddle" of the animal; *ḳitb* is a general term and comprises besides the actual saddle all the cords and implements necessary for harnessing the animal to the well-rope[1], while *ḳatab* on the contrary is a general pack saddle for other animals as well. The word occurs in literature as follows: Zuhair 9, 12 = (ed. LANDBERG) p. 117, ult.; Labīd 16, 16 = (ed. Chālidī) p. 96, 2, where the passive أُلْقِيَ should be read; pl. أَقْتَاب: Buḥ. II 177, 7 seq. For modern Southern Arabic cf. LANDBERG, *Ḥadr.*, 289 and 318. Denom. in ancient Arabic: أَقْتَبَ البَعِيرَ "he placed a pack saddle on the camel"[2]. Occasionally the well-rope was not actually fastened to the saddle itself; sometimes the two ends of a "long goat-hair or woollen rope", i. e. ثِنَايَة "towing rope", were fastened on each side of the saddle so that the camel ran between them, and the well-rope was then attached to the angle of the rope thus formed. Zuh. 9, 11 = (ed. LANDB.) p. 117, v. 3 = LANE, s. v. ثنايـة must be interpreted thus. This is also the explanation of *Lis.* XVIII 132, 16 seqq.; *Tāǧ* X 61, 31 seqq.; see above p. 299. The alternative interpretation given in LANE after Abū Saʿīd is assumedly wrong, as *ṯināya* etc. elsewhere means a rope as well, cf. *Muḫaṣṣaṣ* IX 172, 19 seqq.

4. OTHER CORDS.

For the sake of completeness, two more words for rope may be mentioned here which are used in connection with the well.

---

1 *Lis.* II 154. 10; *Tāǧ* I 420, 3 a f.; *Muḫaṣṣaṣ* IX 163, 21; *Asās*, s. v.

2 *Lis.* II 154, 12; *Tāǧ* I 421, 7.

a) مَنِين. The word means a cord made of a vegetable material and not of *ǧild*, whose length can vary (مَنِين شَرْجَع "a long cord" in Abū Muḥammad al-Asadī's line: *Lis.* XVII 303, 13). According to the way it has been made, it can also either be "weak"—and this is generally the case—or else "firm and strong"[1]. The question is merely the rôle played by the *manīn* in the actual drawing of water. The lexicons say: كُلّ حَبْل نُزِحَ به او مُتِحَ مَنِينٌ ولا يقال للرِشاء من الجِلْد مَنِينٌ. According thereto, *manīn* seems to be the regular expression for the well-rope in one dialect(?), and the passage somewhat obscure on the relation between *karab* and *manīn* والكَرَبُ الحَبْل الذى يُشَدّ على الدلو بعد المنين وهو الحَبْلُ الأَوَّلُ فإذا انقطع المنينُ بَقِىَ الكَرَبُ[2] seems to confirm it. The simplest solution would be that the well-rope (*manīn*) is fastened to the bucket and the *karab* from the wooden props to a higher point of the well-rope. If then the lower part should break through its contact with water or the constant tying and untying, the *karab* would hold the bucket, see p. 484. For this reason, at the beginning of the article كَرَب, LANE has translated *manīn* as "the first [or main] rope". Unfortunately we are nowhere told by what authority this explanation is confirmed, and we are, therefore, not in a position to form an opinion on the localisation of the dialect. The best example of *manīn*, which I know, namely Aus b. Ḥağar 49, 4, where the well-rope is called غير منين, without any doubt means a "cord not being weak". Abū Muḥammad al-Asadī's verse is not plastic enough to allow one to find out the real meaning of the word. The only thing that remains, therefore, is the rağaz in *Muḫaṣṣaṣ* IX 173, 4 = *Lis.* XVII 303, 10: وَلَمْ تَخُنِّى عُقَدُ المَنِينِ "and (if) the knots of the drawing-rope behave not treacherous towards me", i. e. become undone so that the bucket falls into the well. The special mention of the knots might be taken as confirmation of the above mentioned interpretation.

b) Finally there remains the rope called جِعار. It is used to safeguard a man who has to climb down a well, from falling into the depths and is slung round the middle of his body while the other

---

[1] For all see *Lis.* XVII 303, 1 seqq; *Tāǧ* IX 351, 18 seqq.

[2] *Lis.* II 208, 3 a f.; *Tāǧ* I 452, 32.

end is either kept by a man standing on the edge of the well or else secured to a wooden peg[1]. From this are derived تَجَعَّرَ "to have oneself secured with the *ǧiʿār*-cord" and جُعْرَة "mark which is left on the body from the *ǧiʿār*-cord"[2]. DOUGHTY I 506 shows that this letting down of men into the well does occur from time to time.

c) DRINKING CISTERNS.

1. DESCRIPTION.

Remembering that the wells in Central Arabia serve in the first place as watering stations for the wandering Bedouins, to whom the watering of their animals, i. e. their camels is at least as important as slaking their own thirst, it is quite comprehensible if we find drinking cisterns next to most wells, which are often witnesses of centuries of use of these watering places. Naturally the drinking troughs do not owe their existence to considerations of the highest good for the majority nor to the ambition of erecting a *monumentum aere perennius*, although later visitors benefitted by them, they owe it merely to the momentary needs of him who wants it. We can, therefore, assume that the initial construction was neither exactly artistic nor accurate, although many may have been improved by users from time to time. Except for the rarest instances, we are dealing with quickly improvised constructions, which at the same time were exposed to all the dangers of weather so that they quickly decayed. It is only in the towns or among the agriculturists, where the troughs were in constant use, that they might have been kept in a better and more solid condition.

The building material is of course the same as we have learned when discussing the well, i. e. principally earth, resp. loam and pebble. In order to water one or two camels, nowadays a flat hole is dug in the ground, a leathern carpet brought specially for the purpose is spread over it and water is poured into it[3]. These pieces of leather are sometimes caught at the edge with wicker work, so that they

1 *Lis.* V 209, 18; *Tāǧ* III 102, 28; *Muḫaṣṣaṣ* IX 171, 9; *Muǧmal*, s. v.
2 Cf. lexx., l. c.
3 DOUGHTY I 382; II 465; MUSIL I 298.

hang like a shell in the frame and can be used without difficulty[1]. According to DOUGHTY they are one yard large (0,91 m), but according to EUTING they are "1/2 m square". There is no reason why we should not assume similar conditions in ancient Arabia, especially as Ṭab. II 1199, ult. seq. reports that the water of the Zamzam well is kept in a حَوْض مِن أَدَم.

It would have been too tedious and most unsuitable to have a fairly large herd watered by means of such leather vessels, and the ground cisterns mentioned before were therefore built. They consist of shallow diggings where the earth wich has been dug out is used for strengthening the edge. Al-Aḫṭal (in the *Dīwān* p. 247, v. 3) gives us a fairly distinct picture, when he speaks of a "fallen-in trough which resembles the nest of the female ostrich". To prevent the speedy absorption of the water, the bottom and walls are lined with stones which are held together and smeared over with kneaded loam. Besides the usual name طين the word مَدَر[2] is also used, and this means a specially "dry but glutinous and cohesive loam" which is used without any admixture of sand to slip up the spaces between the stones, مَدَرَ[3] (u), inf. مَدْر. An expression for these "stones which are placed round the trough, where the spaces between are filled with *madar*" is نَصِيبَة, pl. نَصَائِب[4]. According to Abū ʿUbaid these stones are erected to indicate the quantity of water sufficient for a certain number of camels (*Tāǧ*, l. c. in detail), but we can hardly assume that this was their original purpose; at the most we can believe that later on they were used as a help to measure the water. A حَوْض طَوِيّ (*Lis.* I 459, 11) simply means a trough inlaid with stones, see above p. 68, for it is only in exceptional cases that the Arabs have gone so far as to line the trough after the Roman fashion with something like قَرْمَد a "calcined mortar stone, which resembles plasters" and so to make it impermeable[5].

---

1 EUTING II 122; HESS in *Islam* V 118; DOUGHTY I 458.

2 *Lis.* VII 7, 3 seqq.; *Tāǧ* III 535, 19; *Muḫaṣṣaṣ* X 59, ult. seqq.; Faiy., s. v.

3 ʿAnt. 15, 3.

4 *Muḫaṣṣaṣ* X 49, 14; *Asās*, Faiy, s. v.; *Lis.* II 256, 7; *Tāǧ* I 486, 28; (see also Ḏu-r-Rumma's line quoted by LANE, s. v.;) Aḫṭ. 216, 4 = Yāḳ. II 856, 18; Mufaḍḍ. XXXV, 1 = (ed. Kairo) I 73, 11.

5 *Lis.* IV 351, 16 seqq.; *Tāǧ* II 465, 23; *Muḫaṣṣaṣ* X 61, 3; Muʿarr. 116, 10 seqq.

The position of the drinking cistern must be so chosen that on the one hand the water from the well need not be carried too far and on the other that it is far enough away from the mouth of the well to prevent the drinking animals from hindering the people drawing water and also to ensure that the animals run no risk of falling down the shaft, should they take a step back. For this reason a few metres distance must be reckoned between the two constructions. After the bucket being brought up full from the well, it must be carried over this مَثْلَج, مَثْلَجَة[1], pl. مَثَالِج (*Dīwān* of Šammāḫ, 101, 1 = GEYER, *Dij.*, 46, 13 = Yāk. I 919, 21) "dividing space". (For the root of this nom. loci, see p. 516.) Because of the spilling and overflowing of the bucket while being carried, because of the frequentation of the bearers and the urination of the drinking animals, this space between the well and the cistern is usually soddened, full of puddles and slippery. As the water which has been poured out becomes stagnant, it is naturally very quickly befouled and smells obnoxiously. It is given the name غَرَب[2] "spilled water", resp. "the mud formed therefrom between trough and well". According to *Lis.* and *Tāǧ*, l. c. the word designs the unpleasant smell of this water as well. Ṭar. 8, 7 = (ed. SELIGS.) 17, 7 forms a pl. أَغْرَاب, which I have not otherwise seen mentioned in this meaning.

After a man has carried a bucket full of water from the well to the trough, he unconsciously puts it on the edge of the latter before emptying it, so that the edge is worn out very soon. Because of this, the edge is generally strengthened with a special layer of stones or else, but much less often "with a spread out piece of leather or woven palm leaves". "The side of the cistern facing the well, which has been strengthened by one of the protective measures given" is called إِزَاء "the place of pouring in"[3]. In a wider sense *izā'* is the

[1] Both forms: *Lis.* III 98, 16; *Tāǧ* II 44, 26; *Asās*, s. v.; BRÖNNLE, *Monuments*, III 200, 9; *Muḫaṣṣaṣ* X 51, 16; 'Ant. 10. 6 should be read the variant مَثْلَجَة.

[2] *Lis.* II 135, 6 seqq.; *Tāǧ* I 407, 25; *Muḫaṣṣaṣ* X 52, 2 seqq.; *Tahḏīb* 531, 3; to Kumait, *Hāš.*, p. 148, 9 seq. It is used in the raǧaz of Bisṭām b. Ḳais which has since become a proverb: *Naḳ.* 234, 4 = *Kāmil* 130, 19 = Maid. I 481/28 = (ed. Kairo) I 180, 22

[3] *Lis.* XVIII 34, 20 seqq.; *Tāǧ* X 16, 10 seqq.; *Muḫaṣṣaṣ* X 50, 18; *Muǧmal*, s. v.

whole stone work between the trough and the cavity of the well (*Lis.*, *Tāǧ*, l. c.) so that it appears that at times the *madlaǧ* was also plastered with stone. The word is not exactly rare in literature: Imrlḳ. 29, 4 = (ed. DE SLANE) p. 38, 2; Mufaḍḍ. XXXV, 1 = (ed. Kairo) I 73, 11; *Aṣmaʿījāt* 52, 5; Aḫṭal 89, 1; Kuṯaiyir in Yāḳ. IV 1010, 18. A نَاقَةٌ آزِيَةٌ and أَزِيَةٌ is, therefore, a "she-camel which is drinking at the *izā*'"[1]. أَزَّى with the double inf. تَأْزِيَةٌ and تَوْزِىءٌ, as well as IV. form mean "to provide a trough with an *izā*'"[2]; ازى IV. *cum acc.* "to pour the water from the *izā*' into the trough", but on the other hand *cum* فِى "to pour water on the *izā*'" (cf. lexx.).

The side of the cistern opposite the *izā*' is called عُقْر. Reckoning from the well it is, therefore, "the hinder part of the drinking trough"[3]. It is the side on which the camels stand when drinking, so that the *āzija* mentioned above forms an exception; if, therefore, the animals slake their thirst at a watering place itself without using a cistern, the *ʿuḳr* must, of course, designate the edge of the water, on which the feet of the animals are standing[4]; *ʿuḳr*, resp. *ʿuḳur* occurs: Imrlḳ. 29, 4; Maid. I 111/335 = LANE, s. v.; the pl. أَعْقَار: Kuṯaiyir in Yāḳ. IV 1010, 18; Aḫṭ. 109, 8; Ḳuṭāmī 11, 10. A "she-camel drinking at the *ʿuḳur* "is called" عَقِرَةٌ (*Lis.*, l. c.; *Tāǧ* III 417, ult.)

An "opening, outlet" to the cistern is called صُنْبُور[5], being the same word as that used to designate the "mouth of an aqueduct", cf. FRAENKEL, *Fremdw.*, 89.

Another word which belongs here, whose foreign origin[6] is betrayed by its uncertain vocalisation, is بيب[7], but according to Ibn Duraid نَيب[8], both also with fem. ending. "water inlet of the cistern".

---

1 *Lis.* XVIII 35, 3; *Muḫaṣṣaṣ*, *Muǧmal*, l. c.

2 *Lis.* XVIII 34, paen.; *Tāǧ* X 16, 34.

3 *Lis.* VI 273, 9 seqq.; *Tāǧ* III 416, 9 seqq.; *Muḫaṣṣaṣ* X 50, 16.

4 GEYER in *Islam* VII 113 rightly so as against JACOB, *Schanfarà-Studien* to verse 38.

5 *Lis.* VI 140, 7 seqq.; *Tāǧ* III 342, 4 seqq.; *Muḫaṣṣaṣ* X 51, 9 seqq.

6 FRAENKEL, *Fremdw.*, 23. Prof. ZIMMERN kindly draws my attention to the note of JENSEN in MEISSNER, *OLZ* 1916, 143 for its Babylonian prototype.

7 *Lis.* I 218, 17 seqq.; *Tāǧ* I 155 9 seqq.

8 *Ištiḳāḳ* 147, 11 seq.; *Muḫaṣṣaṣ* X 51, 20.

2. DESIGNATIONS OF THE CISTERNS.

The usual expression in Arabic for "cistern, drinking trough" is, as is well known, حَوْض. As the figurative meanings of the word will be treated in the second part and the actual explanations have been told in the previous pages, I can limit myself to giving a few examples (which, however, can be increased by every Arabist as he will): Nāb. 17, 4; Zuh. 15, 6; 16, 5 and 53; Imrlķ. 29, 4 and 10; Aus b. Ḥağar 23, 24; *Mufadd.* XXXV, 1 = (ed. Kairo) I 73, 11; Ḥassān b. Ṭāb. 4, 25; 10, 4; Aḥṭ. 247, v. 3. The word, of course, is masculine (cf. Zuh. 16, 5; Aus b. Ḥağar 23, 24; *Mufadd.*, l. c.; Ḥassān b. Ṭāb. 4, 25 and 10, 4), because there are no reasons for the feminine and any influence of *bi'r* cannot be considered here. Pll. are found: a) pauc. أَحْواض: *Muḥaṣṣaṣ* X 49, 2; *Lis.* VIII 411, 2; *Tāğ* V 23, 3 a f.; Faiy., s. v.; Yāķ. I 156, 20; b) mult. حياض: besides the dictionaries: Ṭar. 4, 74 = (ed. SELIGS.) 1, 74; *Aṣma'iyāt* 52, 5; Ka'b b. Zuh., *Burda*, v. 58 = NÖLD., *Del.*, 114, 12 = KRENKOW in *ZDMG* LXV 278, v. 57; Ibn Ķais ar-Ruķaiyāt, App. 16, 4; Abū Tammām in FREYTAG, *Verskunde*, 511; c) mult. حيضان: without the source mentioned in the appendix to the article *Tāğ* V 24, 21; and according to LANE in a Ms. of Ğauh. instead of the ordinary form حياض given in the other Mss.; cf. *Islam* V 118. Denominated حوض I, II, VIII "to make a *ḥauḍ*", cf. LANE and the native lexx.; VIII in the context: *Aḍdād* 233, 11; إِسْتَحْوَضَ الماءُ "the water sought for a cavity like a *ḥauḍ*" *Tāğ* V 24, 18; *Lis.* VIII 411, 16; *Muḥaṣṣaṣ* X 49, 4; II with the water as object: Buḫārī II 343, 2 فَجَعَلَتْ تُحَوِّضُهُ "Then she began to let it collect in a *ḥauḍ*".

In modern Arabic *ḥōḍ*: MEISSNER, *Neuarab. Gesch.*, 119b and the literature quoted above on p. 489 note 3 and on p. 490 note 1 for travelling leather troughs.

In addition to the meaning of جَبًا, جَبًى "surroundings of the well (which have been put in order, preparatory to drinking)" given on p. 308 — cf. also p. 499 — that of "trough" must also be reckoned which after all represents the most important portion of the drinking utensils; moreover, the original meaning has not been entirely forgotten

as the secondary meaning "drinking cistern in which water is collected"[1] is usually applied to the word. However easy it may be to explain this change, still I cannot find an example of it in this sense. On the other hand the fem. part. جَابِيَة in the sense of "large cistern in which water is collected"[2] is quite frequent. As food dishes are often compared with these cisterns, it follows that we must think of them as shallow. We find the word in such a comparison in al-Aʿšā's line: *Kāmil* 4, 14 = Ḥarīrī, *Durra*, 133, 13 = Yāḳ. II 3, 15 = HOWELL I 460 = *Lis.*, *Tāǧ*, s. v.; in other connections: Labīd, Fragm. 45; *Nak.* 216, 2; the pl. جَوَابٍ occurs in Ṭar. 5, 49 = Ḫal. al-Aḥm. p. 143; *Ḳur'ān* 34, 12; *Nak.* 172, 6; Ibn Ḳais ar-Ruḳ. 39, 45.

The passive part. مَرْكُوّ in the meaning of "water trough" is formed from the root *rkw* (cf. p. 324 seq.). While some lexicographers ascribe the predicate "large" to it, the others maintain that it is merely a „small *ḥauḍ*, which is dug out by hand at the head of the well, in order to water one or two camels when there is no vessel to be had"[3]. Thus Abū Manṣūr according to information from a Bedouin. As a matter of fact both interpretations seem to be correct; for Abū Manṣūr's explanation seems perfectly trustworthy, especially when one considers the accepted definition as a small جُرْمُوز which is found in the *Ṣiḥāḥ*. On the other hand the *raǧaz* line quoted in the lexicons, s. v., implies a cavity which will hold several large bucketfuls of water and the context of the verse *Huḏ.* 227, 2, where the pl. مَرَاكٍ occurs, also does not allow of a meaning of small holes.

The جُرْمُوز just mentioned means a "small[4] *ḥauḍ* which is built

---

[1] *Tāǧ* X 67, 8; *Lis.* XVIII 140, 10 and 16, where *ǧabī* is made the equivalent of *ḥauḍ* without any reservation.

[2] *Lis.* XVIII 140, 20; *Tāǧ* X 66, 9; *Fiḳh al-luǧa* 290, 2; *Muǧmal*, s. v. In the last named passage and sometimes elsewhere, e. g. *Muḫaṣṣaṣ* X 50, 3, without the adjective "large": still, I do not consider Abū Ḏarr is right when he writes on p. 42, 15: والجابية الحَوْض الصغير. I have not found this assertion elsewhere, and moreover the poetical picture of the "meat dishes like filled *ǧawābī*" demands that the conception of smallness should not be ascribed to this word; note further Labīd, Fragm. 45.

[3] *Lis.* XIX 50, 6 seqq.; *Tāǧ* X 155, 35; *Muḫaṣṣaṣ*, X 49. 9.

[4] *Aḍdād* 233. 11 probably mistakenly described as "large".

on the ground with raised side walls"[1], and is, therefore, not absolutely identical with the *markūw*, which is dug in the ground. The pl. جَرَامِزُ (a metrical abbreviation for جَرَامِيزُ) occurs in Šammāḫ 51, 5; cf. further for the word FRAENKEL, *Fremdw.*, p. 6; the reference given there "mit Gips ausgelegte . . ." is taken from a source unknown to me and seems very improbable, because in that case it could hardly be likened to a *markūw*.

Aṣ-Ṣaġānī's reference (*Tāǧ* IV 14, 5 a f.), which renders *ǧurmūz* by *ar-rakīya*, has already been mentioned on p. 50. From what has been said there and here, there cannot remain any doubt that in this case the famous philologist understands *rakīya* as "a hole in the ground containing water, a drinking trough" and not as a well, a meaning which has never been given by any other lexicographers.

A "*ḥauḍ* placed near the well" is called نَضَحٌ[2] or نَضِيحٌ[3]. The former forms its pl. أَنْضَاحٌ, the latter نُضُحٌ[4].

The root ثلم V and VII (and correspondingly in trans. meaning II and I) is a usual companion to the stereotyped description of the *ḥauḍ* in ancient poetry. We have already seen that the cisterns are mostly constructed in a very temporary fashion and because of the disintegrating effects of wind and weather are generally "all broken round the edge and half fallen-in": Zuh. 16, 5; Labīd 13, 11 = (ed. Chāl.) 64, v. 3., Aḫṭ. 89, 2; Ḏu-r-Rumma in HOWELL I 369, 4; further Ḥassān b. Ṯāb. 10, 4 (مُتَثَلِّم). In the same sense أَثْلَم: Aḫṭ 247, v. 3.

Speaking etymologically لَقَفَ (a), inf. لَقَفٌ was probably originally identical with لَجَفَ (cf. BROCKELMANN, *Grundriss*, I 156c), which was discussed on p. 316. لَقَفَ and its V. form, at any rate, are especially (exclusively?) used for the sides of the drinking cistern "could not

[1] *Lis.* VII 183, 20 seqq.; *Tāǧ* IV 14, 33 seqq. Described simply as a "small cistern" ibd. and Ibn Duraid, *Ištiḳāḳ*, 293, 9; Yāḳ. II 46, 1; *Fiḳh al-luġa* 290, 1; schol. to Šammāḫ, 51, 5, where, however, the plural is explained as الجيطان which obviously is meant to refer to the raising of a mound above the level of the ground.

[2] *Lis.* III 458, 10; *Tāǧ* II 240, 2 seq.; *Muḫaṣṣaṣ* X 49, 18 seqq.; *Fiḳh al-luġa* 289, ult. wrongly given النَّضْع.

[3] *Lis.*, *Tāǧ*, *Muḫaṣṣaṣ*, l. c.; *Aġānī* XI 138, 22.

[4] *Lis.*, *Tāǧ*, *Muḫaṣṣaṣ*, l. c.

stand the pressure of the water, were washed away"[1]. لَقِف and لَقِيف are corresponding epithets of a drinking trough: "where the sides cannot stand the pressure of the water and have been washed away". Graf VON LANDBERG[2] queries this meaning and will rather adduce for *laḳif* and *laḳīf* the sense of "filled by means of a *milḳaf*—a piece of wood attached to the bucket for emptying it", taking his stand on observation of modern South-Arabian custom. In my opinion he is wrong, because apart from the fact that *milḳaf* does not occur anywhere, his assumption can only be possible in most cases if we allow that it is a toning down to "filled to the brim", whilst its use in the respective lines in the sense given above presents a proper picture: *Huḍ.* 26, 3; *Lis.* XI 233, 17. The description of the broad stretch in Ṣaḫr's verse *Huḍ.* 18, 12 = Yāḳ. IV 879, 5:

فَأَصْبَحَ ما بَيْنَ وادِى القُصُو ِ حتّى يَلَمْلَمَ حَوْضًا لَّقِيفَا

"In the morning the country between Wādi-l-Ḳuṣūr and Yalamlam was like a drinking trough with its sides washed away by the waters" also seems to me far more realistic than if we were to assume "a trough which was filled by means of a *milḳaf*". Finally reference might be made to the derivation given in *Lis.* XI 233, 21: والأَلْقافُ جَوانب البئر والحوْض مثل الألجاف الواحد لَقَف (= *Tāǧ* VI 248, 28) in refutation of LANDBERG's opinion.

Besides the forces of nature which destroy the cisterns (cf. Labīd 39, 35), the animals which are watered also contribute their share and injure the trough by treading down the edge. خَبِيط, pl. خُبُط is a "drinking trough wich has been trodden in through the stamping and pushing of camels"[3]. According to Abū Mālik, however, a *ḫabīṭ* is supposed to be a "small *ḥauḍ*" (*Tāǧ*, l. c.; *Lis.* IV 154, 3), but of course the former meaning seems more probable considering the root *ḫbṭ*; otherwise the middle term must be supplemented by "trodden-in and, therefore, only usable in the deepest part, in the middle, i. e. small cistern".

---

1 *Lis.* XI 233, 10 seqq.; *Tāǧ* VI 248, 29 seqq.; *Muḫaṣṣaṣ* X 41, 18.

2 *Ḥaḍr.* 322 seq.

3 *Lis.* IX 151, 8 seqq.; *Tāǧ* V 126, 2 seqq.; *Muḫaṣṣaṣ* X 52, 20; *Asās*, s. v.

d) CONDUITS.

To facilitate the transport of water over large areas—for example among the palm growing population—the people learned at a very early period to build channels and conduits, by means of which the water is carried to the desired spot. The most usual form is that in which the wet element which has been drawn from the well is poured through small canals leading to the actual plantations so as to water them. Conduits of this kind are often of considerable length[1] and are divided up again into smaller channels; these latter, however, can be closed at the point where they branch off, so that the water which is let in can be regulated.

As the details connected herewith go beyond the scope of this work, we will content ourselves with a few indications.

The conduits are generally dug in the ground, lined with stones, and smeared over or even cemented[2]. At times, they are covered over again to protect them from dirt and the hot rays of the sun. An underground conduit is called قَنَاة (*Chron. M.* III 336, 18), coll. قَنًا, pl. قُنِىّ, with assimilation قِنِىّ, and قنوات[3], strictly speaking, therefore, a tube. قُنِىّ, see above p. 50; قَنَّاء "a builder of conduits" *Kāmil* 568, 15; cf. p. 74.

The lexicons explain the word through كَظِيمة or كِظامة, pl. كَظائِم, which means an "underground conduit", see p. 331 seq.

Further designations of these "water channels" are: جَدْوَل, pl. جَدَاوِل: *Lis.* XIII 112, 12 seqq.; *Tāǧ* VII 254, 25; Zuh. 9, 15; *Imrlḳ.* 4, 7; 55, 2; ʿAbīd 1, 10; Mutal. 3, 2; cf. *Islam*, V 118; and سَرِىّ (tert. *y*), pl. pauc. أَسْرِية, pl. mult. سُرْيَان: *Lis.* XIX 101, 23 seqq.; *Tāǧ* X 174, 18 seqq.; cf. *Ḳur'ān* 19, 24; Labīd, *Mu'all.*, 34; ʿAbīd 19, 16; *Kāmil* 566, 17.

The "mouth of a conduit" is called فَقِير, pl. فُقُر *Muḫaṣṣaṣ* X 35, 2; *Lis.* VI 372, 11 seq.; *Tāǧ* III 474, 11; Yāḳ. III 905, 21; see further p. 331 and the verse quoted on p. 50. Ḥassān b. Ṯābit[4] rather stretches the meaning of the word and uses it for the conduit itself, specially calling its mouth *afwāh*:

---

1 BURCKHARDT, *Travels in Arabia*, II 159; WELLSTED, *Reisen*, I, 70.

2 SCHICK, *Wasserversorgung Jerusalems* in *ZDPV* I 138; MUSIL II, 2, 63.

3 *Lis.* XX 66, 21 seqq.; *Tāǧ* X 304, 14 seqq.; *Muḫaṣṣaṣ* X 33, ult.

4 *Dīwān* 155, 15 = *Aǵānī* II 165, 3 a f. = *Muḫaṣṣaṣ* X 35, 1 = SCHWARZLOSE 244.

بِضِرابٍ تَأْذَنُ الجِنُّ لَهُ وطِعانٍ مِثْلِ أَفْواهِ الفُقُرْ

"With mutual blows of the sword, to which the Ginns listen, and alternate spear thrusts (which cause blood to flow) like the mouths of water conduits (the water)".

Finally there is a special name for a "channel leading from the spring or rather from the flux of waters to the well[1], i. e. قَصَبة, coll. قَصَب (which we have already met in another sense on p. 303). The channels are especially common as small offshoots of a mountain torrent, by means of which the well is fed after the raining season; thus Labīd 41, 43.

IV. VARIOUS WAYS OF USING THE WELL.

a) Working by hand without the use of an axle.

In the foregoing papers we have learned to know all the arrangements and expedients in ancient Arabia for procuring water from a well, and now it only remains to give a survey of the way all of them are used and handled.

The primitive method of drawing water from a well is most wearing and causes great loss of time, if the want of water be great either for a large tribe or numerous cattle, especially if we remember, as we learned in the previous chapter, that the drawing and drinking places have to be construed anew before being used. It, therefore, works out in practice that it is most desirable for these preparations to be finished before the whole caravan arrives, and so the custom has arisen to send a number of people on ahead as a kind of quarter-master[2].

The well-known ancient Arabic verb فَرَطَ (u), inf. فُرُوط, or (i), inf. فَرْط and فَرَاطة c. acc. means "to reach the watering place before the others (and make the necessary arrangements for obtaining water)[3]", i. e. setting up bucket and rope, smearing the trough with loam etc. Accordingly, the man who prepares for obtaining water, is called

---

[1] *Lis.* II 169, 16 seqq.; *Tāǧ* I 430, 28 seqq.; *Muḫaṣṣaṣ* X 33, 8 seqq.

[2] Doughty II 465; Burckhardt, *Reisen in Nubien*, 272; Musil III, 376.

[3] *Lis.* IX 241, 11; *Tāǧ* V 195, 21; *Asās*, Faiy., s. v; to *Nak.* 614, 12.

فَارِط, pl. فُرَّاط and فُرَّط; cf. FISCHER in *ZDMG* LXII 282 to this word, with examples; I would add to the literature given there *Nak.* 614, 12 (*fāriṭ*); Abu-l-Aswad ad-Du'alī in *ZDMG* XVIII 235, 2 (*furrāṭ*) and Ru'ba 31, 19 (*furraṭ*).

In consequence of the custom that a few people go on ahead to prepare watering or else fetch water for the whole caravan, the designation خَلْف, really those who leave the main company and their baggage behind, could assume the meaning of "fetcher of water". From this مُخْلِف and مُسْتَخْلِف as well as خَالِف mean "the man who draws water": *Lis.* X 435, 18 seqq.; *Tāǧ* VI 94, 23 seq. and 27 seqq.; 95, 3; 98, 25 seqq.; *Muḫaṣṣaṣ* IX 161, 15 seqq. *Ḫalf* of course also means as inf. "the drawing"; *muḫlif*, which Ibn Duraid, *Ištiḳāḳ* 79, 15, makes equivalent with the "bearer of the water to the drinking cistern", just because he also provides water for those left behind, is given in Ḥuṭ. 87, 3 as "drawer of water". Finally mention may still be made of the phrase مِن أَيْنَ خِلْفَتُكُم *Muḫaṣṣaṣ* IX 161, 19 "whence do you fetch your water?"

The next occupation of these people is to fill the *ḥauḍ* with water for the animals, before the main company arrives. "To collect water in the trough" is called جَبَا (u), inf. جُبًّا and جَبَى (i; pretendedly also a), inf. جَبْي[1] (*Nak.* 24, 9; 416, 2; cf. p. 493). The inf. occurs in a line quoted by LANE, s. v. جَبَا. The "contents of the trough consisting of water which has been poured in" is called جَبًا[2]; جِبْوَة[3]; جِبَاوَة[4]. *Lis.*, l. c., also gives the vocalisation جُبْوَة, which should be regarded as a dialectical assimilation of the vowel to the *w* which follows.

---

[1] *Lis.* XVIII 139, 12 seq. and 19 seq.; *Tāǧ* X 65, paen. seq.; 67, 5; *Tahḏīb* 530, 11; *Ḥam.* 568, 22.

[2] *Lis.* XVIII 139, 23; *Tāǧ* X 67, 6; *Muḫaṣṣaṣ* X 44, 8 seq.; *Muǧmal*, s. v. In all passages جَبًا is badly testified or not testified at all in this meaning; it is, therefore, better to read جِبًّا in Ḥal. al-Aḥm. verse 32. Thus also *Nak.* 563, 9; Ḳuṭāmī 24, 2. جَبًا given *Nak.* 55, 15 by BEVAN, not without hesitation.

[3] *Lis.*, *Tāǧ*, *Muḫaṣṣaṣ* l. c.; *Muǧmal*, s. v.

[4] *Muḫaṣṣaṣ*, *Tāǧ*, *Muǧmal*, l. c.; *Lis.* l. c. and line 19.

The word رَفَلَ (u), inf. رَفْل[1] and II[2] denotes the "waiting between the bucketfuls, until the water has collected again". In this case it is necessary to begin drawing as early as possible. The word, however, is very rare, and I do not know an example.

In the following investigation of the actual drawing of water, we must pick out a few of the principle types, according to whether the drawing is done by hand without the use of a well-axle etc. or whether the latter is the case whilst the man himself actually pulls up the bucket or whether an animal is used as the driving force. It will not be easy to divide the various Arabic terms into these three categories in a hard and fast manner, as many of the words are used as much for the one thing as for the other. In spite of this, I consider it expedient for the sake of the general survey and the presentation of the customs of the country and the practical life of its inhabitants to adhere to this division.

The easiest case of using a desert well is when its surface is so close to the surface of the earth that a bucket can be filled by hand without having recourse to a rope attached to it. This direct method of drawing water has been maintained to the present day even in those cases where the well is so shallow that an unclothed man (see MUSIL I 298; Labīd 13, 19 = (ed. Chāl.) 67, v. 1) can easily climb down to the water's edge or even into the water itself; he then fills the bucket and lifts it up to the surface; cf. DOUGHTY I 138; MUSIL, I 298.

The matter becomes more difficult, when the well is so deep that it is impossible to climb down. In that case the bucket is prepared and the rope attached to it. The man then stands on a plank of wood which has been placed across the mouth to enable him to stand right over the middle of the water, cf. pp. 292; 306 seq.; 308. We must assume that this method gave rise to the proverb: أَنَا أَعْلَمُ بِكَذَا مِنَ المَائِحِ بِاسْتِ المَاتِحِ Maid. I 111 / 336 = (ed. Kairo) I 44, 21 "I know such a thing better than he who pours in the water of the

[1] *Tāǵ* VII 349, 21, if the actual verb may be conjected from the form كالرفل; cf. LANE, s. v.

[2] *Lis.* XIII 311, paen.; *Tāǵ* VII 349. 21; *Asās*, s. v.

well, the bottom of him who draws up the bucket". If it is not possible to find a tent pole or something similar, then the drawing must be done from edge, unless the well is narrow enough to allow of a man standing over it or unless some jutting stones make it possible for the man to stretch his hand far enough to the middle of the shaft's cavity[1]. Round the Zamzam well, to-day, there is a broad wall built, on which the man stands who is drawing water[2].

From here he "lets down the bucket which is attached to the rope into the well" دَلَا IV[3]. دَلَا (u) c. بِ or c. acc. of the bucket, according to the rules of the purists, should only be used in the sense of "he drew the bucket up from the well"[4], although the first form also occurs in the sense of the IV., as is seen in the lines[5] of al-ʿAǧǧāǧ oft quoted for this reason:

يَكْشِفُ عن حَمْأَتِهِ دَلْوُ الدَّالِ

"The bucket of him who lets it down discloses its mud". *Lis.* XVIII 290, 11 also mentions the verb treated as tert. *y*.

When reaching the surface of the water, the bucket often floats on the top owing to its hollowness instead of dipping below as it must do for filling. It is, therefore, necessary to move it to and fro, to allow the water to get in. Arabic has evolved a number of expressions for this: خَضْخَضَ, inf خَضْخَضَة "to wave to and fro, to stir up"[6]. In the same meaning we find the word مَخَجَ (a), inf. مَخْج c. acc. et بِ urnae "he moved the bucket to and fro in the well"; with the same construction and meaning V and VI[7]; correspondingly مَخَجَ البِئْرَ "he stirred up the well through the swaying of the bucket" (lexx., s. v.). The II. form in the significant meaning "to stir

---

1 Cf. pp. 302, 306, 307.

2 MALTZAN, *Meine Wallfahrt nach Mekka*, II 102; SNOUCK, *Mekka*, II 25.

3 *Lis.* XVIII 290, 11 and 16; *Tāǧ* X 129, 15; *Muḫaṣṣaṣ* IX 167, 8 seqq.; *Asās*, Faiy., s. v.; *Faṣīḥ* 13, 1; *Nak.* 55, 15; *Ḳur'ān* 12, 19.

4 *Lis.*, *Tāǧ*, *Muḫaṣṣaṣ*, *Asās*, Faiy., l. c.

5 Dictionaries; BARTH, *Faṣīḥ*, 33 mentions the line wrongly as *sarīʿ*.

6 *Lis.* IX 3, 7 seqq.; *Tāǧ* V 26, 5 seqq.; *Muḫaṣṣaṣ*, IX 167, 15; *Tāǧ* VIII 305, 21 (context); Nāb. 21, 14; *Hud.* 18, 22 (= LANE, s. v.); *Hud.* 9, 14.

7 *Lis.* III 187, 3 a f.; *Tāǧ* II 98, 24; cf. *Muḫaṣṣaṣ* IX 167, 14 seqq.; *Tahḏīb*, 560, 1 seq.; 676, ult.

up the mud of the well" occurs in a variant[1] to al-Ǧulaiḥ's line in the *Dīwān* of Šammāḫ p. 106, 4 = GEYER, *Dij.*, 49, 14:

طامى الجمّام لَمْ تُمَحِّجْهُ الدِلا

"A water with overflowing floods, whose mud has been stirred by no buckets"; the text of the *Dīwān* gives تُكَدِّرْهُ.

The form مَحَجَ (a), inf. مَحْج in the same meaning (transmitted[2] by al-Liḥyānī) could quite well have existed dialectically, as we are repeatedly told of the change between خ and ح, cf. HAFFNER p. 30 seq.

This may also be the case with نَخَج (i), inf. نَخْج, as it is explained as the dialectical form of *maḫaǧa*, with which it fully agrees in form, construction, and meaning[3]. For both roots, however, I have not come across an example in the literature.

Still another root with the same two first radicals means "to shake the bucket in the well in order to fill it": مَخَضَ (a, i, u according to al-Ǧauharī and other philologists), inf. مَخْض[4]. The double construction a) c. ب situlae et acc. aquae (putei); b) c. acc. sit. occur again. The grammatical government given under a) is found in *Ḥam.* 273, 12; note further the inf. مَخِيض Imrlḳ. 35, 17 = (ed. DE SLANE) p. 29, 5.

Lis. and *Tāǧ*, l. c., explain the just mentioned word through one with similar meaning: نَهَزَ (a, i), inf. نَهْز[5] c. ب sit., في put. or إلى aquae; *Nak.* 779, 9; 1047, 10. The other possibility of the construction with acc. sit. has developed the sense "to draw up", cf. the lexx. to the line Šammāḫ, *Dīwān*, p. 51, 3[6]; *Mufaḍḍ.* XXVI 46 = (ed. THORb.) 25, 46 = (ed. Kairo) I 58, 3.

With this we come to the next business of the drawer of water, the actually drawing and pulling to the top. The expressions used for this corresponding to the importance of the work are very numerous. The most usual is سَقَى VIII, derived from the original meaning of the first form of "to give to drink", but also this form

---

[1] E. g. *Lis.* XVIII 290, 7; *Lis.*, *Tāǧ*, s. v.

[2] *Lis.* III 187. 13; *Tāǧ* II 98, 22 seqq.; *Muḫaṣṣaṣ* IX 167, 15.

[3] *Lis.* III 199, 5 seqq.; *Tāǧ* II 105. 26; *Muḫaṣṣaṣ* IX 167, 21.

[4] *Lis.* IX 98. 6 seqq.; *Tāǧ* V 83, 27 seqq.; *Tahḏīb*, 676, ult.; *Asās*, s. v.

[5] *Lis.* VII 289, 14; *Tāǧ* IV 88. 19; *Muḫaṣṣaṣ* IX 167, 21 seqq.

[6] Reject the mistake صُعْرَى for صُعْر in the text of the *Dīwān*.

should often better be translated with "drawing" than with "giving to drink"; al-Ḥakam al-Ḫuḍrī in *Aṣmaʿīyāt* 5, 7 is a good example:

فَكَرَّتْ فَأَمَّتْ حيثُ جَاءَتْ كأنّها دَلاةٌ هَوَتْ من كَفِّ سَاقٍ وَّمُكْرِبِ

"Then (the *ḳaṭā* bird) returned and turned in the direction whence it came, (as quickly) as if it were a bucket that had slipped from the hand of him who was drawing water and who had bound the cord which holds the cross".

The first form of سقى in the meaning of VIII also occurs often elsewhere, see the explanation of مَنْزَعة given on p. 307; schol. to Ḳuṭāmī 14, 21; transferred to the spiritual drawing: *Mufaṣṣal* p. 4, 5; VIII e. g. in the context *Muḫaṣṣaṣ* IX 161, 2; 15; 21; 162, 6; 17; 167, 8 etc. Some examples from the literature may be mentioned here: as-Samauʾal in NÖLD., *Beiträge*, 61, v. 4; *Lis.* III 453, ult. = LANE, s. v. مُداراة; Yāḳ., *Muštarik*, 105, 1; *Naḳ.* 641, 11.—According to MORDTMANN, *Himjaritische Inschr. und Altertümer*, 15 this root must be seen in the nom. loci משתקין.

There are several words which principally mean "to draw water by hand, without using an apparatus for drawing water". Of them firstly may be mentioned: غَرَفَ (i, u), inf. غَرْف[1] I and VIII. The first form: Nāb. 19, 11; Aus b. Ḥaǧar 23, 49; Ruʾba 23, 8; 26, 11; Maid. II 931/102; 179/27; Buḫ. I 42, 14; 49, 10; 63, 9; II 343, 3; Maḳḳ. II 450, 3. The VIII. form: NÖLD., *Beitrage*, 80, v. 3; *Ḳurʾān* 2, 250; Ḥarīrī, *Maḳāmāt*, p. 11, 2; *Naḳ* 465, 16; Buḫ. I 63, 10; Ṭab., *Gloss.*

"To exhaust a well completely" is called نَزَفَ (i), inf. نَزْف I and IV[2]. To I see KREMER in *ZDMG* XXIV 489, 1; Yāḳ. I 915, 10 seq.; to IV, see Ḳais 15, 2; form which does not show whether I or IV is meant: *Chron. M.* I 284, 15. Both forms can also be intrans.: نَزَفَتِ البئرُ, resp. أَنْزَفَتِ البئرُ "the well was exhausted" (lexx., s. v.; cf. p. 311; 342).

The word just discussed is explained in the dictionaries through نَزَحَ (a, i), inf. نَزْح and نُزُوح[3] "to exhaust the water of a well (with the exception of a little sediment)"; cf. p. 342. Quotations: Buḫ. II

---

1 *Lis.* XI 169, 16 seqq.; *Tāǧ* VI 209, 36 seqq.

2 *Lis.* XI 238, 12 seqq.: *Tāǧ* VI 252. 32; *Muḫaṣṣaṣ* X 39, 20; Faiy., s. v.

3 *Lis.* III 453, 18; *Tāǧ* II 236, 12; *Muḫaṣṣaṣ* X 39, 5; *Tahḏīb* 676, ult.

178, 1; 398, 2; to *Hud.* 92, 43: Yāḳ. IV 804, 13[1]. The II. form in the same meaning (e. g. Labīd 17, 32 = [ed. Chāl.] p. 118, v. 1) is probably quite rare, while on the other hand the IV. form is given in all lexicons. The intrans. نَزَحَتِ البِئْرُ (i, a)[2] "the well became fully or nearly exhausted" occurs as well as the expression أَنْزَحَ القَوْمُ "the tribe was lacking well-water".

The word مَخَنَ (a), inf. مَخْن is interpreted as *nazḥu-l-bi'r* "to exhaust the well": *Lis.* XVII 288, 15; *Tāǧ* IX 342, 12; *Tahḏīb* 677, 2; cf. *Muḫaṣṣaṣ* IX 167, 19 seq.

تَبَرَّضَ "to draw out the water in the measure as it slowly gushes forth"[3] belongs to the √*brḍ* discussed on p. 59 and 341; examples: Buḫ. II 177, ult.; Yāḳ. I 148, 11; Labīd 41, 42.

نَكَزَ البِئْرَ and أَنْكَزَ البِئْرَ "he exhausted the well and made it run dry"[4] is formed from the √*nkz* given on p. 311 and p. 342. An example of the IV. form is found in Ḏu-r-Rumma's line in the lexx. l. c. (= *Dīw.* 11, 42); the I. form seems the one under consideration in *Tāǧ*, l. c. and *Tahḏīb* 676, ult., whereas *Muḫaṣṣaṣ*, l. c. mentions the II.

A synonym with this is declared[5] نَكَشَ (i[6]), inf. نَكْش, c. acc. put. with the shade of meaning: "to empty the well, i. e., to exhaust either the water or the mud".[7] Al-Bakrī, 438, 16 gives a variant reading to aṭ-Ṭirimmāḥ's line quoted on p. 63: حِينَ تُنْكَشُ الجَرَاثِمُ; al-Ḳālī, *Amālī*, I 139, 18; Hamdānī 117, 10. I know no example of the VIII. form, which aṣ-Ṣaǧānī (*Tāǧ*) allows in the same meaning, but the X. occurs in Aḫṭ. 219, 1: "the sea which never can be emptied".

The verb قَدَحَ (a), inf. قَدْح belongs to the epithet قَدُوح mentioned on p. 342; it means "to draw up the remains of the water with the hands"[8] (taken from the almost empty cooking-pot). Besides Maid.

---

1 Cf. the modern Egyptian Arabic: انزح البير "I clean the well", SEETZEN, *Reisen*, IV 457, 24; in *Haḍr.* نزح means "to pull up the bucket", see LANDBERG, *Haḍr.*, p. 253 and 316, 6.

2 *Lis.* III 454, 1; *Tāǧ* II 236, 12; *Muḫaṣṣaṣ* X 39, 7; Kumait. *Hāš.*, 3, 54.

3 *Lis.* VIII 385, 13; *Tāǧ* V 7, 14; *Tahḏīb* 518, 9.

4 *Muḫaṣṣaṣ* X 39, 5; *Lis.* VII 287, 19 seqq.; *Tāǧ* IV 88, 2.

5 *Tahḏīb* 676, ult.

6 Ibn Duraid also allows (*u*).

7 *Lis.* VIII 252, 3; *Tāǧ* IV 359, 38 seqq.; *Muḫaṣṣaṣ* X 46, 4.

8 Maid. (Kairo) II 166, 5; cf. *Asās*, s. v.; *Muḫaṣṣaṣ* X 36, 21; *Lis.* III 391, 8; *Tāǧ* II 203, 15.

II 653/235 I only know this word in connection with water in *Nak.* 516, 1.

The "noise caused by the release of the air from and the entry of the water into the bucket" is called عَبّ, with the verb عَبَّتِ الدَّلْوُ (i?). The Arabic explanation[1]: صَوَّتَتْ عِنْدَ غَرْفِ الماءِ, I think, is thus properly understood, if we remember that the verb otherwise means "to drink a draft down eagerly without drawing a breath", but cf. below p. 516 seq.

After the bucket has been filled it must be drawn up again. نَزَعَ (i), inf. نَزْع c. acc. vel بِ sit. et مِن put. denotes this activity by hand without making use of the roller[2]. The root occurs: Nāb. 7, 32; *Mufadd.* CXXII, 10 = *Mufadd.* (Kairo) II 97, 11[3]; *Hud.* 18, 13; 93, 36; Buh. II 329, 15; 413, 3 seqq.; 420, 10; Yāk. III 620, 17; 690, 1; *Lis.* VII 289, 15; cf. p. 303; 307; 338; LANDB., *Hadr.*, 253 knows the word as used in Aden, "to draw the bucket up".

Naza'a is an explanation of نَشَطَ الدَّلْوَ من البئر (i, u), inf. نَشْط[4] "he drew up the bucket from the well without using any apparatus".

"To draw up hastily" is called مَعَدَ (i), inf. مَعْد, c. acc. vel بِ sit., also VIII[5]. The lexicons, l. c., give the connection of نَزْعٌ مَعْدٌ in a line, "pulling up hastily".

نَتَقَ (i, u), inf. نَتْق also denotes "to draw up (the bucket) with a single tug". It seems to have been preserved in connection with *ġarb*[6] and could, therefore, belong to the peasant classes, but I have not come across it in the literature.

Its opposite is رَتَا (u), inf. رَتْو c. acc. vel بِ sit. "to draw up the bucket slowly"[7], for which I can also find no example.

While being drawn up, the bucket of course begins to sway to and fro, see the rağaz line p. 69 and Du-r-Rumma's line p. 335. Because of this pendulum movement, it often happens that the

1 *Muhassas* IX 168, 3; *Asās*, s. v.; *Lis.* II 62, 4; *Tāğ* I 364, 7.

2 *Lis.* X 227, 13 seqq. *Tāğ* V 520, 38 seqq.; *Muhassas* X 36, 5; *Asās*, s. v.

3 This passage shows that the statement of the lexicons "without the use of a roller" is not without exception.

4 *Lis.* IX 291, 21; *Tāğ* V 231, 27; *Muhassas* IX 167, ult.; *Asās*, s. v.

5 *Lis.* IV 412, 16 seq.; *Tāğ* II 502, 22; *Muhassas* IX 168, 4 (only I).

6 *Lis.* XII 228, 21; *Tāğ* VII 75, 5; *Muhassas* IX 168, 3; (al-Halīl).

7 *Lis.* XIX 21, 17; *Tāğ* X 143, 29; *Muhassas*, IX 167 ult. seq.

bucket "knocks against the stone lining and is injured (or at least) that the water is spilled". The expression in Arabia for this mishap is جحاف (inf. to جَحَفَ III)[1], which really means "to press up against something". It can also happen that the bucket knocks against one of the projecting stones and gets caught on its way to the mouth; if that be so, then some one has to climb down, set it free and "lift it up". علا II, c. acc. sit.: *Lis.* XIX 325, 22 seqq.; *Tāǧ* X 253, 16; cf. below p. 512.

To prevent accidents of this kind a second rope is often attached to the bucket, which is held by an assistant, to check the movement of the bucket, and guide it in its course. شَطَنَ III[2] is the expression for "drawing water from a well by means of two ropes", cf. pp. 335 and 475. This assistance can be given from the ground, but many bear in mind the old method of climbing down to push the bucket directly into the water by hand, and send a man down into the well either to guide the rising bucket with his hand or else with a rope[3]. As the matter of climbing down is not always without danger (see p. 460, art. *hauhā'a*), it was sometimes found necessary when constructing the well to build some kind of steps into the wall of the shaft[4]. The actual climbing down is denoted by the denominative رَجَلَ V c. acc. vel فى put. "to climb down into the well by means of the feet, not to be let down by a rope"[5]. The VIII. form appears with the same meaning in the scholion to Ḳais 13, 1; the connection that this "man, who is climbing down by means of his feet, is let down by a rope (يَتَدَلَّى)" is in any case curious.

قَعَرَ البِئْرَ (a), inf. قَعْر and IV "to reach the bottom after climbing down"[6] is of course denominated by *ḳa'r* (p. 331; 335). For the letting down by means of a rope cf. p. 488 seq.

---

[1] *Lis.* X 365, 3; *Tāǧ* VI 53, 25; *Muhaṣṣas* IX 162, 2; *Muǵm.*, s. v.

[2] *Lis.* XVII 103, 14 seqq.; *Tāǧ* IX 254, 1 seqq.

[3] DOUGHTY I 458; MUSIL III 13.

[4] BLUNT, *Bed.*, II 26 seq.; SEETZEN, *Reisen*, I 9; *ZDPV* I 136 and 157; Joseph's well in Cairo, see SCHUBERT, *Reise in das Morgenland*, II 100.

[5] *Lis.* XVII 449, paen.; *Tāǧ* VII 337, 25; *Lis.* XIII 288, 18; *Muhaṣṣaṣ* X 46, 16; Faiy., s. v.; *Tahḏīb* 177, 9.

[6] *Muhaṣṣaṣ* X 36, 11; only the first form: *Lis.* VI 420, 17; *Tāǧ* III 502, 6.

The filling of the bucket by a person at the very bottom of the well is necessary when there is not sufficient water in it to allow the bucket to dip beneath the surface. The technical expression for drawing by filling the bucket is ماح (i), inf. مَيْح[1]. The part. مائح "filler of the bucket" forms its plur. ماحة[2]. The verb occurs: *Nak.* 535, 6; Kumait, *Hāš.*, 3, 53; *Hud.*, 92, 48; FREYTAG, *Versk.*, 284, v. 3; as مَيَّح: *Ḥam.* 653, 9; part. مائح: Zuh., App. 27, 2 = NÖLD., *Del.*, 106, 10; Labīd 13, 17 = (ed. Chāl.) 67, v. 1; *Ḥam.* 439. v. 4; *Hud.* 18, 13; Yāḳ. I 407, 1; NÖLD., *Del.*, 68, 2; 'Umar 303, 3; Ṭabarī I 1534, 6 seq. = Ṭab., *Tafsīr*, I 41, 3 = *Ḥam.* 270, 2 seq. = HOWELL, p. XXIV; Maid. I 111/336. In all the passages the word means without any doubt the man "who fills in water at the bottom of the well" and not him who draws up the water. For that reason it is permissible to alter the مائح of the text to ماتح in a line of Aus b. Ḥağar, 23, 24 (which we only know from the tradition of the *Nihāya*) as the line speaks quite clearly of him who uses the roller. I would like to throw out the same suggestion with reference to the line in Yāḳ. IV 793, 14, where, on the same grounds, المواتح would be a much better reading than الموايح (Fl. المواتح).

The root مَتَحَ (a), inf. مَتْح, c. acc. vel. ب sit., is generally the opposite to مَاحَ, as it denotes that assistant drawer who "stands at the head of the well and attends to the pulling-up of the bucket rope"[3]. This consists of seizing the rope which is lying across the roller, and pulling it close, while the other hand takes hold of the rope at a point nearer to the roller (see *Muḫaṣṣaṣ, loc.*, l. c.).

Although the word, therefore, only denotes the drawing of water by axle etc., I have given it here so as not to separate it from مَاحَ, from which etymologically it may be a secondary *t*-derivative, cf. BROCKELM., *Grundriß*, I 532 d. The addition *Muḫaṣṣaṣ* IX 168, 9: والماتحُ أيضا الذى يَمْلَأُ الدَّلْوَ من أَسْفَل البئر only reflects a later confusion between the two related roots, a confirmation of which will not be forthcoming in the carefully preserved literature. Examples

[1] *Lis.* III 447, 20 seqq.; *Tāğ* II 233, 4 seqq; *Muḫaṣṣas* IX 168, 1 seq.; Faiy., s. v; FREYTAG, *Einleitung*, 217; *Asās*, s. v. also mentions VIII.

[2] *Lis.*, *Tāğ*, l. c.

[3] *Lis.* III 424, 18 seq.; *Tāğ*, II 220, 7; *Muḫaṣṣaṣ* IX 168, 7 seq.; *Asās*, Faiy., s. v.

of the verb: Ḥuṭ. 20, 5; مَتَّاح: Ḥāl. al-Aḥm. p. 205, 6 (Abū Nuwās); modern: LANDBERG, Ḥaḍr., 253; for the part. ماتِح[1] apart from the conjectures mentioned regarding مَتْح: ʿAlḳ. 5, 4; Naḳ. 752, 1; *Ḥam.* 439, v. 5.

ماتِحة as a "drawing axle" see p. 301; مَوَاتِح of ropes, see p. 483; cf further p. 338 to مَتوح, which in addition to the meaning given there can also mean "drawer" like ماتِح and can be used for a man who is drawing water as well as for the camel when used as a beast of draught. The pl. مَوَاتِح "draught camels" occurs in a line of D̲u-r-Rumma's quoted by LANE, s. v. (*Dīwān* 11, 42; see already p. 504).

مَتَهَ (a), inf. مَتْه with the same meaning as *mataḥa* could be a phonetic dialectic variant of the word just discussed: *Muḫaṣṣaṣ* IX 168, 11; *Lis.* XVII 432, 21; *Tāǧ* IX 411, 5. For the change of ح and and ه see *Kāmil* 517, 5 seqq.; HAFFNER p. 26 seqq.

Up to the present all we have heard of the way the rope is drawn up has been the few remarks when discussing the word *mataḥa*. This method, which is necessary, if it should be done without somebody's assistance by means of a roller, can only be carried out with a very short while, as it demands the greatest strength for the arms[2]. It is, therefore, preferable that the man, while holding the rope in his arms, moves away from the well in order to transfer the weight to the other muscles of the body like the back and the legs and so relieve the arms. The bucket is then drawn up in proportion to the distance that the rope end is taken from the mouth of the well. This hard work somewhat resembles our own sport of tug-of-war, for the men go backwards and take up a position in which the upper part of the body is bent further back than the lower. Arabic has a word اقْعَنْسَسَ[3] to denote the pulling up of the bucket in this manner just described. The √ḳʿs means "to have a protruding chest and a hollow back".

[1] The plur. is مُتَّاح, cf. *Lis.* III 424, 22.

[2] Cf. *Mufaḍḍ.* CXXII 12 = (ed. Kairo) II 97, 13: "and if the lower parts of his two arms get tired, then he uses his upper arm to pull".

[3] *Lis.* VIII 60, 20; *Tāǧ* IV 219, 19; Ibn Duraid, *Ištiḳāḳ*, 224, paen. seqq.

I have only come across the word in the not uncommon raǧaz line quoted in the passages given in note 3 to p. 508 (the same verse moreover: to Ḥuṭ. 20, 5; *Lis.* VIII 100, 18 etc.).

The matter is also described in the line *Huḏ.* 93, 36 which is given on p. 482. The man then returns to the edge of the well to let down the empty bucket once more, which descends as the man gets nearer. The method of drawing water which is illustrated by the word *iḳʿansasa* is still the principal one throughout the East with very little changes[1]. According thereto the well-rope comes up from the bucket in the well and forms an angle at the mouth, the other-side of which rises from the ground to the hand of him who is drawing it. The constant rubbing of the cord on the sharp edge of the stony ground causes the stone to wear away, and deep furrows soon appear. ʿAnt. 10, 6 = (ed. THORB.) p. 25, 6 speaks of the "left behind far reaching traces of the ropes on the edge of every well". The European travellers have also noticed them: DOUGHTY I 140 seqq.; II 467; BLUNT, *Pilgr.*, I 164 seq.; OPPENHEIM, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, I 262; cf. GUTHE, *Bibelwörterbuch*, s. v. Jacobsbrunnen. On the other hand, of course, the rope is quickly worn out and we can, therefore, understand why the simile to the breaking well-rope recurs so often in poetry; it is an experience which is only too common to all. The Arabs, like ourselves, use anchor to fish up the draught vessels or other things which have fallen in the well. Two expressions denote a "piece of iron provided with three claws by means of which a bucket can be fished out of the well". The first is عَوْدَق, عَوْدَقَة, عَدْوَقَة, عَدَقَة and its coll. عَدَق[2]. The plural عُدُق belongs to the first three of these (dictionaries, l. c.). The other expression is حِضْرِم and is explained through *ʿaudaḳ*: *Muḫaṣṣaṣ* IX 170, 13; *Lis.* XV 27, 4; *Tāǧ* VIII 249, 12.

We can thus see how wearisome it is to draw water in the burning Arabian sun, which is doubly unpleasant if the water does not come up to expectations. Therefore, an effort is made wherever

---

[1] See DOUGHTY II 465; BLUNT, *Bed.*, I 276; EUTING II 152.

[2] All the forms: *Lis.* XII 109, 5 seqq.; *Tāǧ* VII 5, 33 seqq.; the first two only: *Muḫaṣṣaṣ* IX 170, 12.

possible to fetch water early in the morning or in the evening—cf. Gen. 24, 1—or on the other hand to use the well before other arrivals, while the water is still untroubled by the beating of the bucket (see p. 496 to *farata*). It answers the talent of the Arabs if this really desirable priority in being the first to begin and to finish drawing water assumes a sporting character, cf. JACOB, *Schanfarà-Studien*, I, p. 13 to line 37; *Nak.* 324, 9 with schol.; above p. 476 under *naiṭal*; MUSIL II/1, 132.

The meaning of the verb سَاجَلَ III. "to strive to wager for superiority" has been taken over from the betting in connection with the drawing of water, cf. *Tāǧ* VII 370, 16 seqq.; *Lis.* XIII 346, ult. This same transference has taken place with the root وَضَحَ III and VI; see *Tāǧ* II 285, 3 and 7; *Lis.* IV 34, 6 seqq.; *Muḫaṣṣaṣ* IX 162, 11 seqq.; *Asās*. s. v.; *Nak.* 747, 3; Ḥuṭ. 16, 9.

b) WORK BY HAND WITH THE USE OF AN AXLE.

The deficiencies of drawing water in the manner just described, according to which the well-rope slides over the edge of the mouth, was the cause of development of axle and roller sketched on p. 292 seq. This, of course, must not be considered as a clear sequence of events when one phase followed straight on another, but like other phases in the development of civilization are to be found in contemporary existence, one next to and above another, according to industrial, social, and historical moments. This is proved in our special case by the fact that modern travellers in Arabia can give examples of all kinds of drawing water. The best proof of the organic development of the improvement of draught apparatus in Arabia lies in the fact that the inhabitants have not as yet surpassed the principle of the ancestors, as they have not yet learned[1] to transfer the direction of the working force from a stretched to a rotating movement. Our system of setting a roller in motion by means of a crank and of winding the rope round the roller has remained unknown in Arabia,

[1] Apart from the water-wheels, which, however,—cf. p. 53—represent a foreign importation.

although it has the advantage that the change would reduce the strength needed and space would no longer be necessary for working away from the well. Even when using a roller, in Arabia the system of drawing remains the same as if it were not used; the man seizes the rope in the manner decribed above and retreats from the well, until the bucket has reached the top.

The actual difference from the above-mentioned primitive method of drawing water is merely that the well-rope is not quickly worn out on the stonework, but is placed on the smoothened axle or roller. The prẹposition عَلَى (to draw water) "over" (an axle) is generally used, see *Tāǧ* III 56, ult. and correspondingly to the other expressions assuming that the cord lies on the wood. Umaiya b. Abī ʿĀʾid in *Huḏ.* 92, 19 says that "the rope slides quickly over (فَوْقَ) the roller". The use of an axle or roller lightens the labour in view of the removal of the rubbing, but another difficulty takes its place: it can easily happen that the rope jumps the groove made for it and slides between the sheave and the axle socket; مَرِسَت (a), inf. مَرَس with the roller as subject "the roller has caught the rope between the sheave and the socket", or مَرَسَ (u), inf. مَرْس with the rope as subject "the rope slipped from the sheave and was caught between it and the socket" denote this occurrence[1], which has the natural result of stopping the roller[2]. When this happens, someone has to "place the rope once more in its proper place, the groove" أَمْرَسَ[3]. (The latter, of course, can also be used as causat. to the I. form: "to remove the rope from the sheave and wedge it", cf. lexx., l. c.). مَرِس Yāḳ. I 914, 11; *Lis.* I 311, 22; XIX 325, 22; *Tāǧ* I 216, 18. A special man is necessary to look after the roller, as the person who is pulling the rope can hardly leave his post. If a man wishes to draw water by himself alone, he must stand by the roller to attend to it and draw up the rope by hand in the manner described under *mataḥa.*

حَضِبَت (a), inf. حَضْب with the roller as subject is synonymous with the word just mentioned: "the rope had slipped from the roller

[1] *Lis.* VIII 100, 16seqq.; 22 seqq.; *Tāǧ* IV 249, 39seqq.; *Muḫaṣṣaṣ* IX 169, paen.

[2] Cf. p. 300: بَكْرَةٌ مَرُوس.

[3] *Lis.* VIII 100, 17seqq.; *Tāǧ* IV 246, 18 seqq.; in both passages there is a raǧaz line which also occurs in the scholion to Ḥuṭ. 20, 5; Maid. I 163,43 and elsewhere.

and got fixed between sheave and socket". The IV. form also corresponds to أَمْرَسَ: "he replaced the rope in its proper position"[1].

The II. form of عَلَا, for which we learned another meaning on p. 506, is also used in this sense: عَلَّى "he replaced the rope in its groove", see *Muhaṣṣaṣ* IX 170, 5; *Lis.* XIX 325, 21; *Tāǧ* X 253, 12.

As a result of the bad construction and the heavy weight of the full bucket, the roller, the axle-sockets, and even the posts themselves begin to sway when set in use (Zuh. 9, 11; *Mufadd.* XXI, 26 = ed. Thorb. XI, 26 = ed. Kairo I 45, ult.; *Mufadd.* CXXII, 10 = ed. Kairo II 97, 11; Aus b. Ḥaǧar 23, 28; *Lis.* XV 92, 1), while the sound resulting of the rubbing resounds far away and fills every man and beast of the weary caravan with fresh hope[2]. Several words reproduce this noise, the most usual being صَرَفَتِ البَكْرَةُ (i). inf. صَرِيف[3]. The root stands for the creaking of the roller: Nābiġa 5. 8; Aus b. Ḥaǧar 23, 28; in the raǧaz-line *Muhaṣṣaṣ* IX 168, 20; for that of the wooden jacket of the axle see *Lis.* XII 312, 10.

Another expression which is also used for the creaking of the wooden roller, is قَعْقَعَة, see *Muhaṣṣaṣ* IX 170, 7; *Lis.* X 159, 17; *Tāǧ* V 477, 38; Ru'ba 40. 93. According to al-Ḫalīl (*Muhaṣṣaṣ.* l. c.) the verb تَقَعْقَعَ "to creak" also occurs; transitively قَعْقَعَ "to make creak", cf. *Tāǧ* V 478, 18 seq.

صَرَّ (i), inf. صَرِير is occasionally found for the creaking of the well-axle: *Mufaṣṣal* 46, 5 seq. = HOWELL I 398; *Mufadd.* XCVI. 5 = (ed. Kairo) II 61, 1.

The "water-drops which drip from the rope when water is being drawn" are called نَفِيّ[4]. They fall on the back of him who is looking into the shaft of the well over the edge, cf. the line in the lexx., s. v.: Ḥuṭ. 33. 19. Ibn as-Sikkīt in HAFFNER, *Texte zur arab. Lexik.*, p. 36, 6 (and *Tāǧ*, l. c.) says that the change of $f > t$ occurs with this word (cf. p. 302 note 2; p. 468): والنَّفِيّ والنَّثِيّ ما نَفَاهُ الرِشَاءُ من الماءِ.

From the foregoing method of drawing water where one end of the rope is used for drawing-power, it is clear that it is quite

[1] *Lis.* I 311, 21 seqq; *Tāǧ* I 216, 17 seq.

[2] PALGRAVE 182; EUTING I 154.

[3] *Lis.* XI 93, 16 and 19; *Tāǧ* VI 163, 33 and ult.; *Muhaṣṣaṣ* IX 170, 8; *Asās*, s. v.

[4] *Lis.* XX 211, 13; *Tāǧ* X 374, paen. seqq.; *Muhaṣṣaṣ* IX 178, 2.

impossible to fix a bucket at each end of the rope and thus working the ascent of the full bucket and the descent of the empty at one and the same time. This practice is also comparatively rare with us, since it demands an extraordinarily easy winding engine; otherwise the great friction and the uncomfortable manipulation make it almost impossible to use it. It is thus no coincidence if Rein[1] says when describing this kind of well that "Zapfenlager, Zapfen und Kurbel aus Schmiedeeisen bestehen". The plate, ibd. p. 27, also shows a fine technical piece of construction. Besides, the traditional size of the bucket among the Arabs is another obstacle. Our assumption, therefore, will not be wrong if we say that where report speaks of drawing water with a rope which has a bucket attached to each end, a foreign influence has crept in. Moreover the cases are not very frequent and are mostly of a fairly late date. This method of drawing water is mentioned by v. LANDBERG, *Ḥaḍr.*, 329; further WIEDEMANN, *Beiträge* X 335 according to ad-Dimaškī concerning the fortress of Ṣafad. In both these instances European influence is rather certain. And no one will assume that the fable told by Maid. II 335 / 64 = (ed. Kairo) II 61, 3 of the fox and the hyena, the origin of which obviously presupposes this kind of drawing, is of specific Arabic origin. There remain only two lines from the older period which allow of such method of using a well: a) the rağaz line given on p. 69, which, however, may possibly betray through its metre that it does not belong to the old Bedouin poetry,[2] and b) *Ḥam.* 439, 5, where both stirrups certainly cannot be compared with a rope which reaches the water of the well merely with one end.

c) DRAWING WATER BY MEANS OF ANIMAL FORCE.

In the same way as the rope is drawn vertically by hand away from the edge of the well in order to lift the bucket, animal force

---

[1] *Brunnen*, p. 22.

[2] To assume here that it is a matter of two buckets on a rope each would be superfluous artisty. We do not want to say that drawing water with two buckets on one rope is absolutely unknown in Arabia, but merely that it is not really indigenous Arabic custom.

is also used for the drawing water. The harness mentioned on p. 487 is put on to the animal, and the free end of the rope attached thereto. The animal which moves to and from the well along the prescribed inclined plane (see p. 75 seq.), in real Arabia was in olden times, and generally is to-day, a camel or rather a she-camel[1]. The most widespread name for this animal is, as is well known, سَانِيَة[2] "draught- (she-) camel", which is derived from a √snw/y meaning a) "to water", b) c. acc. sit. vel aq. "to pull up the bucket (water), to draw water". It is found in the last meaning in the scholion to Ḥuṭ. 81, 3: cf. LANDBERG, *Ḥaḍr.*, 318. A further derivation from the root is سانية in the sense of "drawing machine", see Balāḏ., *Gloss.*; DOZY, s. v.; FRAENKEL, *Frmdw.*, 134; *sāniya* "draught-she-camel": Maid. I 510/48 = (ed. Kairo) I 190, 24; pl. سَوانٍ: Imrlķ 64, 4; *Ḥam.* 17, 17[3].

In other parts of Arabia, several other animals are used for this work. DOUGHTY I 9; 93; 126 speaks of mules; SNOUCK HURGRONJE in *ZA* XXVI 224 of an ass, a cow or both together (Southern Arabia); regarding Ḥaḍramūt: HIRSCH, *Reisen*, p. 17 and LANDBERG, *Ḥaḍr.*, 289, 2 seqq. of oxen; DOUGHTY II 517 and 526 also mentions the last as draught animals in aṭ-Ṭā'if. All these animals can be understood under سانية, see the lexx, l. c. The same applies to نَاضِح,[4] which is explained through *sāniya*, its pl. being نَوَاضِح (lexx., l. c.; fem. ناضحة is also mentioned); ناضح occurs: *Ḥam.* 215, v. 5; *Chron. M.* III 307, 7; Buḫ. I 445, 3 seq.; 465, 19. نَواضِح: Zuh. 9, 10; Ya'ķūbī 313, 4 seq.

داجن, دَجُون or (نَاقة) مَدْجُونَة "a camel which has been tamed and is accustomed to the work of drawing water and of irrigation" is used in the same sense[5]. Ḥuṭ. 13, 2 uses *dāǧin*.

The draught-she-camel[6] is generally accompanied on its way by a driver (سَائِق: Zuh. 9, 13 = ed. LANDB. 118, 1; BURCKHARDT, *Travels*,

---

[1] DOUGHTY I 543; 613; II 335; HESS in *WZKM* XVI 61; EUTING II 152.

[2] *Lis.* XIX 129, 23 seqq.: 130, 3; *Tāǧ* X 186, 19; *Muḫaṣṣaṣ* IX 161, 22; Faiy., s. v.

[3] Prof. ZIMMERN has drawn my attention to the Accad. *šanū* "to water", to which perhaps also *šinītu* "died cloth" and Hebrew שָׁנִי belong.

[4] *Lis.* III 458, 17; *Tāǧ* II 239, 11; *Muḫaṣṣaṣ* IX 162, 2.

[5] *Lis.* XVII 4, 16; *Tāǧ* IX 196, 5 seqq.

[6] "Camel" is of course used here *a potiori*.

I 127). This man's work is extraordinarily wearisome and hard and only the poorest classes of the population do it[1]. According to DOUGHTY II 434 seq. the work commences shortly after midnight and lasts until 9 o'clock and then again in the afternoon from 2—7 (cf. I 543). A handful of food is held before the animal when it turns round to stimulate it on its course. This work, naturally, wears out the camels quickly and they are only able to work for two months at a strength, although they are well fed and are not milked (Labīd 16, 13; Ḥuṭ. 13, 2). Because of their emaciation they require as long a time in the meadow for recuperation (DOUGHTY II 355).

The "place where the driver of the draught-camel stands" is called مَبَاءَة (cf. p. 303). As the driver cannot very well stand still on a long-stretched course, this word may perhaps be restricted to conditions like those described by ad-Dimašḳī of Ṣafad[2], where the draught-animal follows a circular course and is taught to turn round when it feels the pull of the run-out rope. In such an instance the driver can direct the animal from one spot. But as this method was adopted late and was common to the towns, we can understand why the word does not occur in the old poetry, which reflects the life of the Bedouins.

The "course"[3] of the camel is called مَنْحَاة[4]. According to al-Azharī a stone is often put at the end as a sign for the driver, see lexx. I have found the word: to Ḥuṭ. 13, 2; in the rağaz line *Lis.* XVII 4, 18 = *Tāğ* IX 196, 6 = *Lis.* III 100, ult.; its pl. مَنَاحٍ: *Kāmil* 442, 12.

The animal completes its course in that it goes away from the well and comes back again; this is called كَرّ[5] or كَرَّة[6] in Arabic, both of which are missing from the lexx.

---

1 DOUGHTY I 543; II 434; SNOUCK HURGRONJE in *ZA* XXVI. p. 223; for the classical period cf. first and foremost the description in Labīd 16, 14 = (ed. Chāl.) p. 95, v. 2.

2 According to WIEDEMANN, *Beitr.*, X 335.

3 For the construction, see p. 75 seq.

4 *Lis.* XX 184, 23 seqq.; *Tāğ* X 361, 36 seqq.; cf. *Muḫaṣṣaṣ* X 51, 18.

5 Labīd 16, 14 = (ed. Chāl.) p. 95, v. 2.

6 Ḥuṭ. 13, 2.

Whilst one man must look after the animal or do the pulling himself, a second has to stand at the edge of the well in order to "receive" the bucket which has been drawn up. This is called قَبِلَ (a), inf. قَبُول[1], of which the derivation mostly occurring seems to be the part. قابِل with the plural قَبَلَة; the part.: Zuh. 9, 14 = (ed. LANDBERG) 118, v. 2; the verb: Yāḳ. III 147, 16.

This man grasps the bucket which has come up full and carries it to the spot where the water is to be used. In most cases this is the drinking trough: دَلَجَ (i, u), inf. دُلُوج means "to bring the bucket from the well to the *ḥauḍ*". As the difficult motion is expressed originally in the verb, it is made transitive, like all conceptions of movement, by ب (c. sit.). The root occurs: Ṭar. 4, 21; Kaʿb b. al-Ašraf in NÖLDEKE, *Beiträge*, p. 80 middle; ʿAǧǧāǧ 16, 4; *Kāmil* 566, 17; for the nom. loci of the word, cf. p. 491.

Arrived at the cistern, he has to pour out the water: فرغ II[3] or IV[4]. These forms, of course, mean "to pour out water" absolutely and not only from the bucket into drinking trough. The II. form occurs: Ḥassān b. Ṯāb. 6, 31; Yāḳ. IV 973, 18; I have the following quotations to hand for the IV. form: Zuh. 9, 12; Yāḳ. III 371, 10 = IV 947, 17 (but the word being an unvocalized impf., the II. form might also be considered); Yāḳ. IV 973, 20.

Ibn Mukarram uses *afraġa* to explain the synonym حول IV[5]. The Labīd line given in the lexx., l. c., is found in the *Dīwān* 17, 7 = (ed. Chāl.) p. 110, v. 3.

The emptying of the bucket produces a sound of which the Arabs are speaking as of عَجَّتِ الدَّلْوُ (i), inf. عَجِيج "the bucket caused a splashing sound to be heard". In this connection neither *Lis.* nor *Tāǧ* give the root, which otherwise denotes a stronger sound, only Ibn Sīda writes in *Muḫaṣṣaṣ* IX 168, 4: عَجَّت الدَّلْوُ صوّتت عِنْدَ غَرْفِ الماء

1 *Lis.* XIV 59, 6 seqq.; *Tāǧ* VIII 73, 19 seqq.; *Muḫaṣṣaṣ* IX 163, paen.; *Asās*, s. v.; cf Ṭab., *Gloss.*

2 *Lis.* III 98, 14 seqq.; *Tāǧ* II 44, 17 seqq.; *Muḫaṣṣaṣ* X 51, 17; Ibn Duraid, *Ištiḳāḳ*. 120, 13; *Asās*, *Muǧmal*, s. v. In the latter passage "impf. a" is wrongly given.

3 *Lis.* X 329, 13; *Tāǧ* VI 26, 26.

4 *Lis.* X 329, 8; *Tāǧ*, l. c.; *Muḫaṣṣaṣ* IX 165, 20; Ibn Duraid, *Ištiḳāḳ*, 310, 2.

5 *Lis.* XIII 204, 13 seqq.; *Tāǧ* VII 293, 36.

وغيره * عَجَّت الدَّلْوُ كذلك; cf. p. 505 to عَبَّ. $\sqrt{\text{'}\check{g}\check{g}}$, however, cannot be identical with $\sqrt{\text{'}bb}$ as explained there, for *Lis.* III 143, 11 seqq.; *Tāǧ* II 71, 28 seqq. prove that the former in connection with water denotes a sound which is caused by the flowing of water; note especially نَهْرٌ عَجَّاج تَسمع لِمَائِهِ عَجِيجًا اى صَوْتًا. A use of the word in a line *Kāmil* 566, 17 agrees with this:

سَلْمًا تَرَى الدالِجَ مِنْهُ أَزْوَرَا   اذا يَعِجُّ[1] فى السَّرِىِّ هَرْهَرَا

"A one-handled bucket, through whose weight the man carrying it from well to trough looks bent; as it splashes into the channel, the latter flows away murmuring".

This reading seems indeed preferable to that of Brönnle, *Monuments*, III 202, 16 seq.; *Lis.* VII 123, 22; *Tāǧ* III 618, 14, which offers the verb عَبَّ instead of عَجَّ.

[1] Cf. Wright, II 10B to إِذَا with the impf. ind.

SUPPLEMENTARY NOTES AND CORRECTIONS PLACED AT MY DISPOSAL BY PROF. A. FISCHER.

Pag. 65, 3 seqq. FREYTAG's explanation of the proverb قَرِيحَةٌ يَصْدَى بِهَا الْمُقْرِحُ: "In eum dicitur, qui in colligendis opibus se fatigans earum fructum non percipit" is quite correct. His words "earum fructum non percipit" correspond exactly to the phrase لا يَحْظَى به in the commentary to the Egyptian edd. of Maidānī. For حَظِيَ c. ب "to acquire (the enjoyment of) a thing" cf., besides the dictionaries, *Ḥam.* 522, 9; Yāk. IV 601, 19; Makk. I 58, 16 (where, probably, أَحْظَ is to be read instead of أَحْظَا); *Mu'all.*, ed. ARNOLD, 5, pu., etc. etc.

Pag. 481, middle. The sgl. شَطَنٌ occurs A'šā, *Dīwān*, ed. R. GEYER (not yet published), 2, 73 and 78, 4.

Pag. 496, middle. The verse of Ṣaḫr al-Ġaiy is also to be found *Tāǧ* III 499, middle (with the faulty *v. l.* تقيفا instead of لقيفا).

Pag. 501, middle. The verse of 'Aǧǧāǧ also in Zamaḫšarī's *Fā'iḳ*, sub دلو, with the reading حماته. But, as far as I can see, the line mostly presents the reading جَمَّاتِهِ, as also in the *Dīwān* of the poet itself (41,22).—The plur. جَمَّاتٌ also *Mufaḍḍ.* 39, 16; Ḏu-r-Rumma 6, 2. 9, 22. 25, 32; Bakrī 174, ult., etc.

Pag. 508, note 2. I translate the verse, as LYALL: "and if his hands miss it [*sc.* the rope], he comes to their assistance with his upper arm".

Pag. 517, 7 seqq. I consider the reading اذا تَعُبُّ (يَعُبُّ) فى السَّرِىِّ هَرْهَرَا, as given by *Niẓām al-ġarīb*, *Lis.*, and *Tāǧ*, very good: „whenever it [*sc.* the bucket] drinks greedily of the channel, the latter guggles". For عَبَّ c. فى potus etc. cf. Ḥuṭ. 80, 4; *Aġānī* X 11, 13; *Kāmil* 515, 10; Maidānī, ed. Būlāḳ, II 164, 20 (in the comm. to the proverb لا عَبَابَ ولا أَبَابَ); *Muwaššā* 115, 11; Ḳazwīnī I 134, 6, etc., and for هَرْهَرَ Abū Nuwās, *Weinlieder*, ed. AHLWARDT, 49, 5: وهَرْهَرَ ضاحِكًا جَذْلانَ بالِ "and he chuckled laughing merrily".

INDEX OF WORDS

CONTENTS

THE GRANT OF LAND BY MUḤAMMAD TO TAMĪM AD-DĀRĪ.

BY

F. KRENKOW (London).

The utter carelessness with which documents were preserved in Muhammadan countries in general and the practically complete disappearance of them, except in a few papyri, compells us to pay special attention when historians faithfully hand down to us documents which they have seen with their own eyes. Such a document is the grant of land made by the Prophet to be Companion Tamīm ad-Dārī, the text of which is found in the recently published first volume of the *Masālik al-abṣār* of Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī.[1] He tells us that he visited the village of Hebron on Monday the 14th of Ḍul-Ḥijja 745 A. H. (3rd of May 1344) and on the following day requested the Ṣāḥib Nāṣir ad-Dīn Abū ʿAbd Allāh, a direct descendant of Tamīm ad-Dārī, to show him the precious document which contained the grant of Hebron and adjoining villages to his ancestor and his heirs. The owner consented and produced it wrapped in a piece of black cloth woven of silk and cotton, which had been taken from the sleeve of al-Ḥasan, the father of the caliph al-Mustaḍī Billāh. The lining was of white cotton. This was held together by two black metal-staves which were split and another stave of white metal so arranged that it formed a kind of wallet. This was placed in a box of ebony, which again was wrapped in a piece of silk cloth. The deed itself was written on a strip (*ḥirqa*) of a leather sandal; Ibn Faḍl Allāh thought that it might be from the leather of the top of

[1] Cairo large 8vo; no date, but the editor Aḥmad Zakī Pāshā dates his introductory note Rabiʿ 1342 = 1924. The text and remarks of Ibn Faḍl Allāh are found on pages 172—175.

a shoe The leather had blackened so much that it almost resembled the colour of the ink, but not so dark that the writing could not be discerned with ease. The writing was in elegant bold Kufic script. Together with it was a leaf written by the caliph al-Mustaḍī[1] confirming the contents and allaying any doubts about the genuineness of the document, which read as follows: "A handwritten document, by the Apostle of God, whom God may bless, which he wrote for Tamīm ad-Dārī and his brothers in the year nine of the Hijra after his return from the expedition to Tabūk on a piece of leather from the shoe of the Amīr of the Believers ʿAlī, and in his handwriting".

The text of the document reads

بسم الله الرحمن الرحيم
هذا ما انطى محمد رسول الله لتميم الدارى واخوته حبرون والمرطوم
وبيت عينون وبيت ابراهيم وما فيهن نطية بت بذمتهم ونفذت
وسلمت ذلك لهم ولاعقابهم فمن الاذاهم الاذاه الله فمن الاذاهم لعنه الله
شهد عتيق بن ابو قحافة وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وكتب على
بن بو طالب وشهد[2]

"In the Name of God the Merciful, the Compassionate. This is what Muḥammad, the Apostle of God, granted to Tamīm ad-Dārī and his brothers: Ḥabrōn, al-Marṭūm, Bait-ʿAinūn, Bait Ibrāhīm, and whatever is in them, as an irrevocable grant for their protection. I have transferred and handed this over to them and their descendants. Therefore whoever does them harm, God harms him, and God curses him who does them harm.

Witnessed: ʿAtīq bn Abū Quḥāfa
ʿUmar bn al-Khaṭṭāb
ʿUthmān bn ʿAffān
ʿAlī bn Bū Ṭālib wrote (it) and he witnessed".

Ibn Faḍl Allāh adds that he compared the copy of al-Mustaḍī with the original, and confirms that the document actually reads Abū Quḥāfa and Bū Ṭālib.

Aḥmad Zakī Pāshā in the foot-notes on p. 175 quotes instances where earlier and later authors refer to the same document, which

[1] Reigned 564—575.

[2] In the edition the text is vocalised; this was certainly not the case in the original document.

add nothing to my purpose except that the wording given by aṣ-Ṣafadī differs from that of Ibn Faḍl Allāh. The care with which the latter has transmitted makes it evident that he really had seen the deed and believed it to be authentic.

If the latter were the case, it should settle two important questions once and for all. First, if 'Alī wrote or composed the document, he cannot possibly have been the originator of the science of Arabic grammar, which he is generally accredited to have been. Secondly the deed by the sequence of the witnesses establishes the proper rotation for the succession of the first four caliphs, and the crucial question of the rightful heir to the leadership of the Believers should never have arisen.

Tamīm ad-Dārī, deriving his origin from the Lakhmide clan ad-Dār, had been a Christian and was not converted till the year 9 of the Hijra.[1] He stayed in al-Madīna till the murder of the caliph 'Uthmān, when he emigrated, or returned, to Jerusalem,[2] where he died in the year 40. He had no sons but only one daughter named Ruqayya. He must have been an influential and rich man, and for centuries a piece of landed property in al-Madīna was known as the house of Tamīm ad-Dārī.

I have not the slightest hesitation in asserting that the document though probably very ancient is a forgery. The forger knows the succession of the first four caliphs, he knows even more, namely the name of Abū Bakr, or rather the nickname, which the Prophet had given him according to a tradition that the Prophet looking at him said: "This one is freed by God from Hell-fire!" (cf. Ibn Sa'd IIIa, page 120, 13 and elsewhere). The forger knows that al-Ḥasan was too young at the time to figure as a witness and that Mu'āwiya was in banishment with his father at aṭ-Ṭā'if, otherwise perhaps one or the other name might have appeared also on the document.

Though such documents were later, under the Omayyades, granted very frequently, such deeds being designated by the foreign word

---

[1] He came to the Prophet in the year 9 of the Hijra with a number of his relations; cf. Ibn Hishām p. 777.

[2] Though most biographers state that he died at Jerusalem, it is significant that such an early authority as Ibn al-Qaisarānī knows that he is buried at Hebron. (Cf. ed. Haiderabad p. 64, where the edition, like a manuscript in my possession, reads Bait Jabrīn.)

sijillāt (< lat. *sigillum*), they did not belong to the chancelry of the very simple State as existing in al-Madīna in the year 9 of the Hijra. The relations of Tamīm however were well acquainted with the practice in the Roman State and had drawn up, by whom cannot be ascertained, the document in question, and this may have been done before the accession of Muʿāwiya, and as Tamīm did not return to Jerusalem till the year 37 we may date the deed with fair hope of accuracy between that year and the year 40 when ʿAlī was killed.

That the Prophet had made such a grant to Tamīm ad-Dārī and his relations is asserted by authors earlier than Ibn Faḍl Allāh as, *e. g.*, by Ibn al-Athīr in the *Usd al-ghāba*,[1] and there is further very little doubt that his family enjoyed the rights for many centuries in virtue of this grant. The genuineness, though on other grounds, had been disputed by the Qadi Ḥāmid in 596 A. H. as recorded by the editor of the *Masālik* in the foot-note on page 175.

[1] Vol. I, p. 215 of the first edition. I do not know whence he derived his information as neither Ibn ʿAbd al-Barr, nor Ibn Ḥajar mentions it.

SECHS GEDICHTE VON ALI DSCHĀNIB.

ÜBERSETZT VON

A. FISCHER (Leipzig).

Zu den sechs von mir hier in Übertragung vorgelegten Gedichten gibt es bereits allerlei Verdeutschungen, nämlich

zu Nr. 1 (»شرقك افقلرى« „Die Welt des Ostens"): von OTTO HACHTMANN (*Die türk. Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts*, S. 32 = *Die Islamische Welt*, illustr. Monatsschrift, Jahrg. I, Nr. 2, S. 62; mit ein paar kleinen formalen Änderungen abgedruckt von C. FRANK in seinem Aufsatze „Über moderne türk. Lyrik" in *Deutsches Vorderasien- u. Balkanarchiv*, Jahrg. II, Heft 1/2, S. 28), von MARTIN HARTMANN (*MSOS Was.* XIX, 175 = *Dichter der neuen Türkei*, S. 103f.) und von GEORG JACOB (*Unio mystica*, S. 49[1]);

zu Nr. 2 (»سوقاق فنرى« „Die Straßenlaterne"): gleichfalls von HACHTMANN (a. a. O. S. 31; wieder übernommen von C. FRANK, a. a. O. S. 27), von M. HARTMANN (*MSOS Was.* XIX, 171 f. = *Dichter* S. 99) und von JACOB (a. a. O. S. 48);

zu Nr. 3 (»تورانك يولى« „Der Weg nach Turan"): wieder von M. HARTMANN (*MSOS Was.* XIX, 176 = *Dichter* S. 105) und von HACHTMANN (*Korrespondenzblatt der Nachrichtenstelle für den Orient*, Sonderbeilage, Jahrg. III, Nr. 6, S. 260);

---

1 Für افقلرى erscheint hier *üfükleri*, während das Wort jedenfalls in Stambul *ufuqlary* lautet.

zu Nr. 4 (»كيت« „Geh!"): desgleichen von HACHTMANN (*Die türk. Liter. d. zwanz. Jahrh.*, S. 32) und — aber nur zur zweiten Hälfte — von M. HARTMANN (*MSOSWas.* XIX, 175 = *Dichter* S. 103);

zu Nr. 5 (»كلنبك« „Der Falter"): wieder von HACHTMANN (a. a. O. S. 31) und — aber nur zur letzten Strophe — von M. HARTMANN (*MSOSWas.* XIX, 174 = *Dichter* S. 103); und

zu Nr. 6 (»ياپراق« „Das Blatt"): von M. HARTMANN (*MSOSWas.* XIX, 177 = *Dichter* S. 107).

Wenn ich sie hier gleichwohl von neuem übersetze, so geschieht es, weil ich die genannten Übertragungen sämtlich für fehlerhaft halten muß — ausgenommen vielleicht HACHTMANN's Nachdichtungen von »توراندك يولى« und »كلنبك«, die aber, was ja bei Übertragungen in poetischer Form gewohnlich der Fall zu sein pflegt, in Einzelheiten unscharf sind. Zur Rechtfertigung meines Verdikts mache ich unten bei den einzelnen Gedichten die wichtigsten Fehler meiner Vorgänger in den Anmerkungen namhaft.

Wie in meinen Veröffentlichungen *Dichtungen Mehmed Emins* (*Übersetzungen u. Texte aus der neuosman. Literatur*, I) und *Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei. Türk. Stimmen verdeutscht* ubersetze ich auch hier in schlichter Prosa, da es mir in erster Linie auf ein genaues grammatisch-lexikalisches Verstandnis der Gedichte ankommt. Man liest ja jetzt gelegentlich, unser Zeitalter sei kein philologisches. Da will ich um so eifriger das Panier einer gewissenhaften Philologie hochhalten, die die Texte, mit denen sie zu tun hat, zunachst wirklich zu verstehen sucht.

Meinen Verdeutschungen liegt die Textgestalt zugrunde, die die Gedichte in dem bekannten, von M. HARTMANN *MSOSWas.* XIX, 168 ff. = *Dichter* S. 95 ff. größtenteils ubersetzten Aufsatze ÖMER SEFEDDIN's uber unsern Dichter in *Nevsāl-i-millī 1330*, S. ٢٩٨—٣١٣ zeigen. Nach M. HARTMANN *ll. cc.* sind »كيت«, »سوقاق فنهرى«, »شرقك افقلرى« und »كلنبك« zuerst in der Zeitschrift *Genç Qalemler*[1] erschienen.

[1] Siehe über dieses Organ z. B. FISCHER-MUHIEDDIN, *Anthologie aus d. neuzeitl. türk. Literatur*, Einleitung, S. 9.

Diese ist mir aber in Leipzig unzugänglich, so daß ich sie nicht habe einsehen können; wichtigere Varianten zu unsern Gedichten dürfte sie kaum enthalten. »شرقك افقلری« ist außerdem in *Altyn Armağan* II, S. ٤٥f. mit aufgenommen worden, mit ein paar kleinen Änderungen, die man unten berücksichtigt finden wird.

»کلدبك«, »کیت«, und »شرقك افقلری« stehen in der Textgestalt des *Nevsāl-i-millī 1330* auch in unsrer *Anthologie*, S. ١٣٤–١٣٦. Sie sind also bequem zugänglich, so daß ich, um Kosten zu sparen, darauf verzichten zu können glaubte, ihre türkischen Texte hier mit abzudrucken. Bei den drei übrigen Gedichten habe ich es aber, da der *Nevsāl-i-millī 1300* schwerlich in vielen Händen sein wird, fur ratsam gehalten, zu den Übersetzungen auch die Originale zu stellen.

HACHTMANN (*Die türk. Lit. d. zwanz. Jahrh.*, S. 30 ff.), M. HARTMANN (besonders *Dichter* S. 107 ff.), MENZEL (in dem Abschnitt „Die türk. Literatur", *Kultur der Gegenwart*, I, 7. 2. Aufl., S. 319f.) und C. FRANK (a. a. O. S. 27f.) haben ALI DSCHÂNIB auf dem jungtürkischen lyrischen Parnasse eine sehr hohe Stelle angewiesen. MUHIEDDIN und ich haben ihn in der Einleitung zur *Anthologie* (S. 8) als „selbständig, leider aber ziemlich unproduktiv" charakterisiert. Diese kühle Einschätzung, auf der seinerzeit MUHIEDDIN eigensinnig bestand, habe ich von vornherein als ungerecht empfunden. Auf alle Fälle zählen die sechs hier behandelten Gedichte zu den reifsten Erzeugnissen, die die Schule der ملی ادبیات, d. h. die nationalistische Gruppe der jungtürkischen Literaten, hervorgebracht hat, und verdienen daher, daß man sich mit ihnen beschäftigt.

Die vorliegenden Übersetzungen hatte ich — wie eine ziemlich große Zahl anderer aus dem Bereiche der türkischen Moderne, die ich, wenigstens in Auswahl, auch noch zu veröffentlichen gedenke — schon vor Jahren angefertigt. Einige dunklere Stellen in den sechs Gedichten habe ich jetzt noch mit Herrn AHMED AFIF ICHSSAN aus Stambul, einem Studierenden unsrer Universität, durchgesprochen. Ihm für allerlei Anregungen und Belehrungen, die ich dabei von ihm empfangen habe, auch hier zu danken, ist mir eine angenehme Pflicht.

I.

Die Welt(1) des Ostens.

Ich tauchte in deine verstummte Welt ein, in deren Augen Wahngebilde schlafen. (2)
He, Osten, hast du an deinem jahrhundertelangen Schlafe noch nicht genug?

Noch immer sind für die fromme Demut die Kuppeln der gefühlsseligste Zufluchtsort.
Noch immer ertönt auf den Minarets ein Seufzen, das gebietet: „Ergib dich in den Willen Gottes!“(3)
Noch immer schreit in den Winkeln(4) der Häuser die Eule(5).
Noch immer erregt auf der Straße das Hundegekläff(6) Zorn.
Noch immer belebt jedes morsche Fenstergitter den Aberglauben(7).
Noch immer das Knarren der Wiege, noch immer dieser staubbedeckte (d. h. uralte) Laut! . . .

Dein Flehen, das doch nicht zum Himmel empordringt(8), Osten, nimmt kein Ende.
Die Himmel hören nicht auf deinen Ruf „Auf, zum Heil!“

Die Morgendämmerung, die an deinem Himmel Untätigkeit wirkt, verlösche,
Und die Anbetung verwandle sich auf deinem Boden in Auflehnung!
Dein verwaistes (d. h. hilfloses(9)) Gebet beuge das Knie nicht vor dem tauben Himmel!
Deine Schicksalsnot setze endlich die ganze Welt in Flammen!
Ein wenig Blut genügt, alles Unrecht und alle Gewalttat zu ersticken.
He, Osten, erwache, es ist genug, genug!(10) He, Osten, erwache, es ist genug!(11)

(1) Wörtlich „Die Horizonte“. (2) HARTMANN schlecht: „Ich tauchte in deinen schlafenden, schweigenden Horizont mit der Illusion in deinen Augen“. Für کوزثده ist natürlich (übrigens mit *Altyn Armağan* II, ٤٥) کوزنده zu lesen; s. schon oben S. 133. (3) Fehlerhaft HACHTMANN (und FRANK): „Und immer noch in Höhlen tief ein gottergebnes Ach!“, HARTMANN: „Immer noch ist in den Höhlen ein Wehruf, der sich

Gottvertrauen nennt" und JACOB: „Aus Höhlen ein verwaistes Ach preist man als frommes Hoffen". مغارەلرده im Texte des *Newsāl-ı millī* ist natürlich nur Druckfehler für منارەلرده. Die richtige Schreibung *Altyn Armaġan* (wo der Vers so aussieht: حالا منارەلرده «توكل!» ديەن بر آه, wo mithin توكل allem Anschein nach nicht als تَوَكَّل, sondern als تَوَكَّلْ gemeint ist), und FISCHER-MUHIEDDIN, *Anthologie*, ۱۳٦. So erscheinen auch in TEWFIQ FIKRET's gefeiertem Gedichte »سيس«, von dem das unsrige in der allgemeinen Idee wie auch in Einzelheiten beeinflußt haben dürfte, قبه‌لر und منارات nebeneinander (*Rübāb ı-šikeste*, neue Ausg., Stambul 1327, S. ۲۹۷, M.). — Der Dichter hat wohl mit seinem آه an die lang ausklingenden und darum stark ins Gehör fallenden Endsilben der Worte اللّهُ, الصَّلاةُ und الفَلاحُ im Gebetsaufrufe (*ezān*) anspielen wollen. (4) HARTMANN und JACOB schlecht „Mauerlöcher" bezw. „Mauerloch". Unter اولرك قووقلرى sind besonders die Nischen und Winkel unter den صاچاقلر („Dachvorsprungen") zu verstehen. Der Text des *Altyn Armaġan* hat geradezu صاچاقلرنده statt قوووقلرنده (und außerdem كولر „lacht" statt اوتر „schreit"). (5) Die Eule bedeutet Unheil. (6) *Altyn Armaġan* كوپك انينلرى „Hundegewimmer" statt كوپك صدالرى. (7) Besonders wohl den Aberglauben, den man mit Bezug auf die Art und Stellung der Frauen hegte. — HARTMANN schlecht: „Immer noch laßt der Aberglaube jede Ruine von Haus weiterbestehen". (8) HARTMANN und JACOB haben die Negation in يوكسلمەين übersehen. (9) HARTMANN irrig: „Gebete, die du im Gefühl der Verwaistheit hinaufschickst". (10) Das Metrum verlangt hier zweimaliges يتر, wie es richtig im *Altyn Armaġan* steht; s. wieder schon oben S. 133. (11) Dieses Gedicht hat auch bei den Türken selbst starken Beifall gefunden und wird vielfach in den Schulen auswendig gelernt. ÖMER SEFEDDIN übertreibt aber, wenn er (a. a. O. S. ۳۰۸) behauptet: توركلردن هيچ بر شاعر شرقك ميسكين توكلنه عصيان ايدركن بوقادار موفق اولامامشدر „Kein türkischer Dichter hat so erfolgreich seine Auflehnung gegen die erbärmliche Resigniertheit des Ostens auszusprechen vermocht" und (S. ۳۰۹): بن بو شعره ياقلاشير ايكنجى بر شعره ادبياتمزده راست كله‌ميورم „Ich kann in unsrer Literatur kein zweites Gedicht finden, das diesem nahekommt". Ebenso leidenschaftlich, dabei aber reicher und tiefer an Gedanken und künstlerischer im sprachlichen Ausdruck ist m. E. z. B. FIKRET's »سيس«.

2.

«سوقاق فنەرى»

ثولو بر جامدن آغلايان قورقو
اينيور سرسرى و بوش كيجەيە:
قالديرملر بوتون سكوت، اويقو . . .

هر ديوار، هر قوووقده شيمدى يينه
بر دونوك كوز نياز ايدر، آغلار
«دينسين آرتيق بو كيزلى شبهه!» ديە.

قورقارم، صاقلانير هيولالر . . .
بكا دير: «ايشته بر صحيفه، اوقو،
صارى كولكه‌مده خاستا قلبك وار»

ئولو بر جامدن آغلايان قورقو.

Die Straßenlaterne.(1)

Die Angst, die aus einer toten Scheibe weint, (2)
Sinkt herab in die schaurig-öde Nacht.
Die Fußsteige sind ganz Schweigen und Schlaf . . . (3)

An jeder Mauer und in jedem Winkel
Fleht und weint jetzt wieder ein großes Auge (4):
„Möchte endlich dieser geheime Zweifel aufhören!“ (5)

Ich fürchte, Gespenster verstecken sich . . . (6)
„Da ist ein Blatt, lies! (7)
In meinem gelben Schatten birgt sich dein krankes Herz“;

So spricht zu mir die Angst, die aus einer toten Scheibe weint.

(1) Das trübe Licht in der schlechten Laterne einer einsamen und unsicheren Straße Stambuls versinnbildlicht offenbar die Angst und Sorge des Türkenherzens. Vgl. ÖMER SEFEDDIN, a. a. O. S. ٣٠٣: اون سطر، مينى مينى اون سطر . . . فقط ايچنده بوتون بر توركلك، بو كونكى زواللى و پريشان توركلكك روحى وار . (2) Symbolisiert durch das Licht, das durch die trüben Scheiben der Laterne fällt. (3) D. h.: kein Schritt ist zu hören. (4) Wohl das Auge der türkischen Seele. (5) D. h. der Zweifel den Dingen und den Menschen gegenüber, wie die trostlose Lage der Türkei ihn gebar. — Falsch HARTMANN: „Möge endlich einmal dieser geheime Zweifel gesagt werden“ und JACOB: „Tu dich, stummer Zweifel, kund!“ دينسين ist natürlich als ديگسين und nicht als Reflexiv (Passiv) zu ديمك zu denken. (6) Schlecht HACHTMANN: „Erschrocken bin ich: wie die Welt mir fremd erscheint!“ und HARTMANN: „Ich fürchte mich, Chaosse verbergen sich“. Diese Übersetzungen würden zum mindesten für قورقارم und صاقلانير die Formen قورقيورم und صاقلانيور voraussetzen. (7) Die Laterne mit ihrer Umgebung ist wohl das Blatt, das er lesen soll.

3.

»تورانك يولى«

افقلر اويوركن طاڭ يرى آتدى؛
كيجەلردن قورقان، كيزلەنن شيلر
چيقدى كولكەلردن هپ برربرر،
سحرك نورينە براز روح قاتدى . . .

قارشيمدەكى داغلر بويبوك، قات قاتدى.
چيقدم، چيقدم؛ دوشر كبيدى هرير.
ديدم: »يوكسەليشلر بويلەيسە اگر،
آلچاقلردە بنى نەلر آلداتدى؟ . . .«

داغلر جواب ويردى، ديدى: »تورك اوغلى
داها چيق يوقارى؛ باش دوندوريجى
اوچوروم‌دە اولسە، يتر تورك كوجى«.
چيقدم چيقدم؛ كونش بوس‌بوتون دوغدى،
آلتين صاچلريلە ظلمتى بوغدى:
كوروندى قارشيدن تورانك يولى . . .

Der Weg nach Turan.

Während die Welt noch schlief, wurde es im Osten hell.
Die Dinge, die sich vor der Nacht gefürchtet und sich versteckt hatten,(1)
Traten alle, eins nach dem andern, (wieder) aus den Schatten hervor
Und beseelten leise das Licht der Dämmerung.

Die Berge vor mir schichteten sich hoch auf.(2)
Ich stieg empor, höher und höher, und es war mir, als ob die ganze Landschaft (unter mich) sinke.
Und ich rief: „Wenn die Aufstiege so (herrlich) sind,
Was hat mich dann unter Täuschungen in der Tiefe festgehalten? . . .“

Die Berge gaben Antwort und sprachen: „Türkensohn,
Immer aufwärts! Ist auch schwindelerregend
Der Abgrund, Türkenkraft genügt (3)“.
Noch höher stieg ich empor. Die Sonne ging ganz auf
Und erstickte mit ihren goldenen Haaren die Finsternis:
Da erschien drüben der Weg nach Turan . . .

(1) HARTMANN schlecht: „Und vor den Nachten sich fürchtend, sich versteckend / Traten aus den Schatten die Dinge hervor . . .“ (2) HARTMANN irrig: „Die hohen Berge mir gegenuber erhöhten den Eindruck“. (3) HARTMANN falsch: „erst am schwindelnden Abgrund endet der Türken Wanderung“. Er hat offenbar كوچى ṅüǧü mit كوچى göčü verwechselt, obgleich schon das vorhergehende دوندوردیجى döndürüǧü, mit dem كوچى reimt, ihn daran hätte hindern sollen.

4.

Geh! (1)

Ich habe stohnend die langste und traurigste Liebe ertragen.(2)
Geh (Weib)! Ach, strecke deine Hande nicht aus(3), sie sollen mich nicht betrügen!

In meinem Herzen soll — ich will es nicht! — keine schmerzende Stelle(4) mehr bleiben.
Geh! Es (das Herz) soll sich nicht länger in den Traum deiner blauen Augen versenken!

Ich furchte(5), die Seele deiner Schönheit ist vernichtendes Feuer.
Ich fürchte(5), dieser Seele (deiner Schönheit) gleichen die mächtigen Blitze.

(Aber) eine Stimme in meinem Innern nennt die Schwäche(6) (der Liebe gegenuber) „Untergang“ und „Tod“!
Mein Herz will nicht zerbrochen werden, es will zerbrechen!

Mein Herz will nicht zerbrochen werden: Weinen, Klagelaute und Seufzer —
Diese alle sind, glaube (mir)!, meine gegenwärtigen Feinde . . .

Geh! Nicht erlöschen soll die Empörungslust(7) in mir.
Geh! Ich auch(8) will nicht weinen, sondern zum Weinen bringen.

(1) ALI DSCHĀNIB hatte sich als Kind in ein blondhaariges, blauaugiges deutsches Madchen verliebt, das er, gelegentlich eines Besuchs bei Verwandten, in Galata kennen gelernt hatte. Vgl. ÖMER SEIFEDDIN, a. a. O. S. ٣٠٧ oben[1] und dazu HARTMANN, *Dichter*,

[1] Diese Stelle zeigt, daß HARTMANN's Angabe (*Die turk. Lit. d. zwanz. Jahrh.*, S. 31), unser Dichter habe seine Kindheit in Galata verlebt, irrig ist.

S. 103. Auch die Geliebte, von der er sich in diesem Gedichte losreißt, um seiner Leidenschaft für sie nicht zu erliegen, erscheint als blauäugig (Strophe 2). Man wird beide Schönen gleichwohl nicht identifizieren wollen, da wir nichts davon hören, daß jene Knabenliebe jahrelang angedauert habe. (2) Daß der Dichter das intrans. ایکلەمك „seufzen, stöhnen" (das, da es nichts weniger als selten ist, offenbar nur versehentlich in SĀMI's *Qāmūs-i-türkī* und allen von diesem abhängigen türk. Wörterbüchern fehlt) hier mit dem Akkus. im Sinne von „etwas stöhnend ertragen" verwendet hat, ist als Ausdrucksweise höheren Stils zu werten. (3) Im türk. Texte ist اللرك natürlich Subj. zu آلداتماسين. Wenn HACHTMANN übersetzt: „Jetzt geh und klage länger nicht!", dann hat er offenbar fehlerhafterweise آخ als Obj. mit اوزاتما verbunden. (4) HACHTMANN schlecht: „das allerschwächste Band". عقده ist eigentlich ein „(störender, hemmender) Knoten", dann eine „empfindliche, schmerzende Stelle" im Organismus des Menschen. (5) Bei HACHTMANN für قورقارم beide Male „Ich habe Angst"; das wäre aber türkisch قورقيورم (s. schon oben Anm. 6 zu Nr. 2). (6) HARTMANN schlecht „Unfähigkeit". (7) Wörtlich „die Empörungswünsche". HARTMANN schlecht „die rebellischen Hoffnungen". (8) Nämlich wie die andern und wie wohl auch die Geliebte selbst.

5.

Der Falter.

Ein blauer Schatten flog durchs Fenster herein.
Ich blickte hin: ein verirrter kleiner Falter!
Der Taugenichts, er kam wer weiß woher . . .

Offenbar war er erschöpft. Wie eine schwindsüchtige Blume
Sank er seitlich in die Lampe.
Rauch flog auf und verzog sich zitternd . . .

Ich merkte, das liebe Tierchen tat sich ein Leids an.
Sag, blauer Schatten, sag mir (1),
Ob nicht (2) viel schlimmer als selbst ein Tod
Diese finstern, diese einsamen Nächte sind? . . .

(1) بكا gehört zu سويله (gegen HARTMANN). (2) . . . اكر wird sich wohl kaum anders auffassen lassen. Einen elliptischen konditionalen Vordersatz anzunehmen und diesen etwa folgendermaßen zu ergänzen: „Sag mir: wenn viel schlimmer als selbst ein Tod diese finstern, diese einsamen Nächte sind, soll ich dann nicht auch dieses Leben hinwerfen?" scheint mir aus Gründen des Inhalts wie der Form wenig ratsam.

6.

«یاپراق»

آڭیوردم بهاری؛ چیرپینه‌رق
دوشدی بر گولگه. شی آووچلرمه؛
باقدم: ئولمش، زواللی بر یاپراق...

أی خزان آرتیق انتقام آلما؛
شمدی ظلمتلریله هایقیراجق
سڭا خسران باقشلی ماوی سما!...

بو خزان بللی چوق فدان قیراجق،
اورته‌جك داللریله یوللریمی...
سن فقط سویله أی گوزل یاپراق،

سویله چهره‌ڭ قدر ئولوم صاری‌می؟

Das Blatt.

Ich hatte den Lenz im Sinn. Zappelnd
Fiel etwas Schattenartiges in meine Hand.(1)
Ich blickte hin: ein totes, armes Blatt!...

Herbst, halt ein mit deiner Rache!(2)
Gleich wird laut klagend in seiner Finsternis seine Stimme gegen dich erheben(3)
Der blaue Himmel, dessen Blick schwere Verluste verrät!...

Dieser Herbst wird offenbar viel zarte Bäumchen knicken
Und wird mit ihren Zweigen meine Wege bedecken...
Du aber sag, schönes Blatt,

Sag: Ist der Tod so (schön) gelb wie dein Antlitz?

(1) HARTMANN fehlerhaft: „Es war im Herbst: zitternd / Fiel ein Schattenbild in meine Hand". (2) D. h.: richte keine weitern Verwüstungen an! (3) HARTMANN schlecht: „Bald wird mit seinem Dunkel dich erschrecken / Der blaue Himmel".

DIE PARADIESISCHEN JUNGFRAUEN IM KORAN.

VON

J. HOROVITZ (Frankfurt a. M.).

E. BERTHELS hält es (oben S. 263) für „vollständig klar", daß die *Ḥūr* dem arabischen Heidentum nicht angehören. Es ist richtig, daß die vorislamische Religion der Araber nichts von ihnen weiß; wie sie ein Paradies nicht kennt, so auch nicht seine jungfräulichen Bewohner. Dort aber, wo die Dichter von den Schönen dieser Erde sprechen, fehlen auch die *Ḥūr* nicht (einige Stellen in meinem Aufsatz: *Das koranische Paradies*, SA 12). Insbesondere treten sie bei den Dichtern auch in den Trinkgelagen auf, ebenso wie im Koran in den Schilderungen der himmlischen Gelage. Es ist also vielleicht doch etwas mehr als eine bloße „Behauptung" (BERTHELS 287), daß hier ein Zusammenhang zwischen der alten Poesie und dem Koran bestehe, zumal die *Ḥūr* nicht das einzige sind, was für einen solchen Zusammenhang angeführt werden könnte. Eine Reihe von Ausdrücken, die dafür in Betracht kommen, sind fremder, auch mehrere von ihnen iranischen Ursprungs, ein „Eingeständnis" (BERTHELS a. a. O.), das aber nicht für die angebliche Herkunft der *Ḥūr* aus der iranischen Religion in Anspruch genommen werden darf, da keines dieser iranischen Fremdwörter der religiösen Sphäre angehört. Die Möglichkeit, daß Muḥammad etwas davon gehört haben könnte, daß die *Daēnā* den Gläubigen in Gestalt eines Mädchens entgegenkommen werde, läßt sich natürlich nicht leugnen; eine Spur davon aber, daß diese Vorstellung, falls sie ihm bekannt geworden sein sollte, einen Eindruck in Muḥammad's Seele hinterlassen hätte, ist im Koran nicht zu finden. Auch BERTHELS hat solche Spuren nicht aufzuweisen vermocht, und ich fürchte, denen, die, seinem Rat folgend (S. 268), den von ihm eingeschlagenen Weg weitergehen, wird kein größerer Erfolg beschieden sein.

ZUR AUSSPRACHE DES NAMENS *ALLĀH*.

VON

A. FISCHER (Leipzig).

NÖLDEKE erwähnt *GGA* 1925, S. 152, Anm. 2, daß für die korrekte Aussprache von الله „'dumpfes' oder 'gesenktes' (polnisches?) *ł*" vorgeschrieben sei, und fügt hinzu: „So hörte LITTMANN auch wirklich den heiligsten Namen".

Das لل von الله ist nach meinen Beobachtungen in Wirklichkeit ein verlängertes emphatisches *l*, etwas weiter hinten gesprochen als das gewöhnliche ل, mit etwas Stimmritzenpressung und unter Spannung auch der übrigen in Tätigkeit tretenden Sprechorgane.[1]

Daß aber LITTMANN diese besondere Aussprache von الله gehört hat, ist nichts weniger als merkwürdig. Merkwürdig wäre vielmehr das Gegenteil, daß er sie in irgendeinem arabischen Lande **nicht** gehört hätte. Sie geht nämlich durch die ganze muslimische Welt hindurch, und ich bin ihr regelmäßig nicht nur bei Arabern der verschiedensten Gegenden (Marokkanern, Algeriern, Tunisern, Ägyptern, Syrern, Zanzibariten und Südarabern), sondern auch bei Berbern, Türken, Bosniaken und Indern begegnet. Auch andere haben sie festgestellt. Vgl. meine *Marokk. Sprichwörter*, Nr. 51. 59; W. MARÇAIS, *Textes arabes de Tanger*, passim; SOCIN u. STUMME, *Der arab. Dialekt der Houwāra*, passim; MARÇAIS, *Le dialecte arabe parlé à Tlemcen*, S. 21 et passim, *Le dialecte arabe des Ûlād Brāhîm de Saïda*, S. 24; DOUTTÉ, *Un texte arabe en dialecte oranais*, S. 54; M. COHEN, *Le parler arabe des Juifs d'Alger*, S. 55; SPITTA, *Grammatik d. arab.*

[1] Siehe meine Schrift: *Zur Lautlehre des Marokk.-Arabischen*, S. 7.

Vulgärdialectes von Aegypten, S. 20;[1] WILLMORE, *The Spoken Arabic of Egypt*, S. 21; LANDBERG, *Proverbes et dictons*, S. 75; BERGSTRÄSSER, *Zum arab. Dialekt von Damaskus*, I, S. 37; FEGHALI, *Le parler de Kfar'abîda*, S. 67; LANDBERG, *Daṯînah*, II, S. 1189; RHODOKANAKIS, *Der vulgärarab. Dialekt im Ḏofâr*, II, S. 84a usw.

Diese Erscheinung kann nicht befremden, wenn man sich Stellen der arabischen Literatur vergegenwärtigt wie die folgenden: *Šāṭibīya*, mit dem Komm. des Ibn al-Qāṣiḥ, ed. Kairo 1321, ١١٩:

وكُلُّ لَدَى اسمِ اللّه مِن بَعْدِ كَسْرة * يرقّقها حتّى يَروقَ مرتّلا
كما فَخَّموهُ بَعْدَ فَتْحٍ وضَمّة * . . . .

أَخْبَرَ أنّ كلّ القُرّاء متّفقون على ترقيق اللام من اسمِ الله تعالى اذا وقَع بعد كسرة نحو بسمِ اللّه وبِاللّه وما يَفْتَحِ اللّهُ (Sure 35, 2). ثمّ قال: «حتّى يروق مرتّلا» أى يَروق اللفظُ فى حال ترتيله. ثمّ قال: «كما فخّموه بعد فتح وضمّة» أى وأَجْمَعوا ايضًا على تفخيم لام اسم اللّه تعالى بعد الفتحة والضمّة نحو سَيُؤْتِينا اللّهُ (9, 59) وقالَ اللّهُ (3, 48 u. ö.) وقالوا اللّهمّ (8. 32) ورُسُلُ اللّه (6, 124) وشِبْهه. وكذلك اذا ابتُدِئَ به; Ibn Ya'īš ٣, 6: وتَفَخَّم اللامُ [من اللّه] تعظيمًا اِلّا اَن يَمنع مانِعٌ من كسرةٍ او ياءٍ قَبْلَها نحو باللّه ورأيتُ عَبْدَيِ اللّه; Faiyūmī, *Miṣbāḥ*, sub أله: وفُخّم [اللّهُ] تعظيمًا لكنّه يرقّق مع كَسْرِ ما قَبْلَه (vgl. LANE, *Lex.*, S. 83 b, M); *Kaššāf*, zur *basmala* von Sure 1: فإن قلتَ: هل تُفَخَّم لامُه؟ قلتُ: نَعَمْ؛ قد ذكَر الزَجّاجُ أنّ تفخيمَها سُنّة. وعلى ذلك العَرَبُ كلّهم، واِطْباقُهم عليه دليلُ أنّهم ورِثوه كابرًا عن كابر; Baiḍ., desgl.: وتفخيمُ لامه اذا انفَتح ما قبله او انضَمّ سُنّة، وقيل: مُطْلَقًا (vgl. FLEISCHER, *Kl. Schriften*, II, 662).

Danach hat sich also — aber nur nach voraufgehendem *a* oder *u* sowie

---

[1] Nach SPITTA eignet dem Worte الله diese Aussprache freilich nur, wenn es „als Ausruf" gebraucht wird, während es in *'abdallah* „Abdallah", *allâh yiḥfazak* „Gott behüte dich!", *yallah* „wohlan!" usw. „gewöhnliches *l*" haben soll. Da mir aber ein solcher Unterschied im Gespräch mit Ägyptern nie aufgefallen ist, da wir ferner jetzt wissen, daß SPITTA nicht immer richtig gehört hat, und da WILLMORE (s. sofort oben im Texte) keine solche Einschränkung der Emphatisierung von الله kennt, so möchte ich SPITTA's Angabe für irrig halten.

im Satzanfang — die Aussprache *aḷḷāh* (*ḷ* = emphatisches *l*) schon in alter Zeit allgemein durchgesetzt und ist geradezu zur Sunna geworden.

Die Emphatisierung von الله hat, wie schon Ibn Yaʿīš, Faiyūmī usw. erkannt haben, psychologische Ursachen. LANDBERG's Bemerkung: „Dans الله, il n'y a rien qui motive l'emphaticité" (*Daṯînah*, II, 1193, unt.) ist also abwegig.

Die Frage, in wie weit sich in den Vulgärdialekten der alte Unterschied zwischen *aḷḷāh* (nach *a* und *u* und im Satzanfang) und *allāh* (nach *i*) aufrecht erhalten hat, ist noch kaum spruchreif. Ganz verschwunden ist er aber keineswegs. Wenigstens habe ich in Marokko Formen wie بسم الله, بالله und لله immer *bsmllāh, bllá(h)*[1], *llá(h)* o. ä. aussprechen hören, und diese Aussprache bestätigen MARÇAIS, *Tanger*, S. 3, 4. 71, 24. 87, 22. 93, 13. 103, 12; 23. 107, 15 ‖ 63, 5. 89, 8 ‖ 53, 6. 59, 19; SOCIN u. STUMME *Houwāra*, S. 24, 29. 26, 4; 13; 17; 24. 28, 4; 11 (hier überall *bullâ*, *bullåh*, *billâ*, *lilláh* o. ä. für بالله[2]); MARÇAIS, *Tlemcen*, S. 258, 59; 64 (zweimal *ĕlḥámdulláh*); COHEN, *Juifs d'Alger*, S. 397, ob. (*əlḥamdullà*) und LANDBERG, *Glossaire daṯînois*, I, S. 108 (*billâ* oder *ballâ*).

Hier wirkt also überall altes *i* fort, auch wo es als *i* gar nicht mehr hörbar ist. Dagegen ist in Fällen wie من اضياف الله *mĕndịâf-åḷḷåh* und فى عار الله *fᵃʿā-ḷḷåh* MARÇAIS, *Tanger*, S. 59, 3; 21, wo es selbst früh völlig verschwunden ist, auch sein Einfluß erloschen.

Sehr auffallig ist die Ausnahmeerscheinung, die MARÇAIS *Tanger*, S. 460, unt. لّه, mit folgenden Sätzen verzeichnet hat: „*ˇllạh* (*lạh*, *ˡlạh*) reporte, je crois, plutôt à الإله qu'à اللّه dans les nombreuses formules où il vient en tête de phrase, immédiatement suivi de la négation *lā*, et d'un verbe au futur: *llạh-lá-iụ̌ŭrrīk-šårṛ* 'Que Dieu ne te fasse pas voir l'adversité!' . . . . *lah-lá-iı bbḥák* 'Que Dieu ne te fasse pas gagner!' . . . . Il est remarquable en effet que *llạh* n'a jamais dans ces locutions la prononciation emphatique, caractéristique de *ᵃḷḷåh* = الله. Il en est de même en Algérie; et même à Nedroma

[1] In dem von mir in Mogador aufgenommenen Liedchen *Liederbuch eines marokk. Sängers*, Nr. 112: *bṣmullâhi ụī-bḷḷâh* (dagegen unmittelbar darauf *ụa-ʿla-llåh* fur وعلى الله).

[2] *lullåh* S. 24, 11 ist wohl nur ein Druckfehler.

et parfois aussi à Tlemcen, *llāh* passe à *'lẹh* . . . . .". Ich habe diese Ausnahme nirgends beobachtet, zweifle aber nicht an ihrer Tatsächlichkeit. Die Erklärung, die MARÇAIS davon gibt, vermag ich mir freilich nicht zu eigen zu machen, denn die Form الإلٰه (statt اللّٰه) dürfte kaum in der Umgangssprache, die doch für Wendungen der betr. Art allein in Betracht kommen kann, eine nennenswerte Rolle gespielt haben. Ich möchte eher glauben, daß sich in diesen Formeln *'llah* o. ä. dem folgenden *la-i* . . . . . o. ä. assimiliert hat. — Arabisten, die Gelegenheit haben, mit Arabern aus östlicheren Ländern zusammenzukommen, sollten festzustellen suchen, ob sich diese sprachliche Erscheinung auch bei diesen findet.

SPRECHSAAL — NOTES AND QUERIES

1. Anstößiger Gebrauch des Namens Allah unter den Arabern;

2. Die Aussprache überlanger Silben in der persischen (und der türkischen) Dichtung.

1.

RESCHER hat, eine gegenteilige Behauptung SEB. BECK's berichtigend, *MO* XV, 227 ff. gezeigt, daß die muslimischen Araber sich keineswegs gescheut haben, Koranverse und Aussprüche des Propheten zu profanen Zwecken und sogar zu allerlei Scherzen und Schnurren zu benutzen. Diese Erscheinung hat übrigens schon LANE festgestellt, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, 5. Aufl., I, 352. Was sich aber die Araber in dieser Beziehung geleistet haben, ist ziemlich harmlos, und es ließe sich leicht nachweisen, daß auch Christen und Juden mit Stellen ihrer heiligen Schriften gelegentlich derartige Kurzweil getrieben haben.

Anstößig sind dagegen allerlei mit Allah als Subjekt gebildete Redensarten (Verwünschungen, Flüche u. ä.), die in Marokko, wenigstens in den tieferen Schichten der Bevölkerung, ganz gang und gäbe sind. Als solche habe ich mir namentlich aufgezeichnet: اللّه يقطع زبّك *ˇllå*[1]*-iiqṭáʿ zbbĕk* „Amputet Deus penem tuum!“, اللّه يعمّر فمّك بالخرى *ˇllå-iʿámmṛ fúmmĕk blḫrá* „Impleat Deus os tuum merda!“ und اللّه يخرّيك على خير (oder بخير) *ˇllå-iḫárrīk ʿala-ḫêr* (oder *bī-ḫêr*) „Deus te cacare faciat in rebus secundis!“; diese letzte Redensart ist eine von den Hörern stets mit freudigem Grinsen aufgenommene scherzhafte (!) Abänderung der beliebten Wunschformel اللّه يخلّيك على خير (بخير) *ˇllå-iḫállīk ʿala-ḫêr* (*bī-ḫêr*) „Gott lasse dich in günstiger Lage, lasse es dir weiter gut gehn!“

Weniger anstößig, aber für unser Gefühl noch verletzend genug sind Flüche wie اللّه يعطيك مرض، قلّة الصحّة، السخانة، الحمّى، مكلّفة، الحبّ،

[1] In Mogador, wo ich alle diese Wendungen gebucht habe (die beiden letzten, S. 549, Z. 6. 8, aber wohl nicht aus dem Munde von wirklichen Einheimischen), hört man von Gebildeteren auch die Aussprache *ˇllåh* statt *ˇllå*.

العمى الخ ‘طارق الراس ‘ضرّ الراس ‘الوجع ·خنزيرة *ˇḷḷȧ ịaʿṭîk mâṛaḍ, qāllt-ṣṣḥḥá, ssḫâna̦, lḫámma, mkllfa̦, lḥbb, ḫnzîra, lūžáʿ, ḍaṛṛâṣ, ṭāṛêṛ-ṛṛôṣ, laʿmá* usw. „Gott schenke dir Krankheit, schlechtes Befinden, Fieber, starkes Fieber, Typhus, Blattern, Skropheln[1], Kolik, Kopfschmerz, Migräne, Blindheit" usw., die zahlreichen mit [2]الله ينعل *ˇḷḷå-ịinʿal* „Gott verfluche" beginnenden Verwünschungen, z. B. الله ينعل القرّان الّى ولدك *ˇḷḷå-ịinʿál-lqaṛṛál-li ụůldĕk* „Gott verfluche den Hahnrei, der dich gezeugt hat!", الله ينعل القحبة ذيمّك ابن القرّان *ˇḷḷå-ịinʿál-lqåḥba dịimmak aḅlqaṛṛân* „Gott verfluche deine Mutter, die Hure, du Sohn eines Hahnreis!" u. a.

Ich habe, wie gesagt, dieses Bouquet zarter Redeblüten in Marokko gepflückt. Ähnliche Blumen dürften aber überall auf arabischem Boden gedeihen. (Bezüglich Algeriens kann man schon die lange Liste von „Imprécations" bei DAUMAS, *La vie arabe et la société musulmane*, S. 104ff. vergleichen; s. auch bezüglich des ʿIrāq MEISSNER, *Neuarab. Geschichten aus dem Iraq*, S. 108ff.) Die Araber[3] haben ja, seit den Zeiten des alten *hiǧāʾ*, in der Kunst des Schmähens und Beschimpfens stets Hervorragendes geleistet. Daß sie dabei selbst Allah nicht aus dem Spiele gelassen haben, ist ein Ausfluß desselben Mangels an Scheu vor dem Heiligen, den LANE, a. a. O. I, 350 mit folgenden Worten geschildert hat: „Religious ejaculations often interrupt conversation upon trivial and even licentious subjects, in Egyptian society; sometimes, in such a manner that a person not well acquainted with the character of this people would perhaps imagine that they intended to make religion a jest. In many of their indecent songs, the name of God is frequently introduced" etc.

2.

Wie man, wenn man es noch nicht weiß, aus NÖLDEKE, *Das iranische Nationalepos*, 2. Aufl., S. 93 lernen kann (vgl. auch ZETTERSTÉEN, *MO* XV, 250f.), lesen die Perser heute in ihrer Poesie im Innern der Verse überlange Silben wie داشت *dāšt*, بست *bast*, خاك *ḫāk* usw., die als – ⏑ zählen, *dāšt, băst, ḫāk* usw., d. h. mit zweigipfligem Akzent. NÖLDEKE macht aber — unter Berufung auf die indische Überlieferung und besonders auf die Angaben des persischen Metrikers Šams-i-Qais (Anfang d. 13. Jahrh. n. Chr.) — wohl mit Recht geltend, daß man in alter Zeit, mit Nachschlag

---

[1] In Mogador wurde mir, aber wohl irrtümlich, das alte *ḫnzîra* als „Eiterbeulen" gedeutet. In Rabat war das Wort unbekannt.

[2] Zu نعل > لعن s. W. MARÇAIS, *Textes arabes de Tanger*, S. 477.

[3] Natürlich auch die Araberinnen. Ein außerordentlich lustiges Schimpfduett zwischen zwei Marokkanerinnen kann man bei MARÇAIS, a. a. O., S. 68, 14 bis S. 70, 1 nachlesen.

eines ganz kurzen Vokals, *dāšt*[a], *bast*[a], *ḫāk*[a] o. ä. gelesen habe. Auch die heutigen Türken sprechen freilich nach meinen Erfahrungen sowohl in den persischen als auch in ihren eignen metrischen (d. h. nicht im هجا وزنی abgefaßten[1]) Dichtungen derartige Silben ohne Nachschlagvokal. Und das scheint auch schon Sūdī, der bekannte Kommentator persischer Poesie (17. Jahrh.), getan zu haben. Wenigstens wird man nachstehende Bemerkung in seinem Kommentar zu Ḥāfiẓ, ed. BROCKHAUS, Nr. 12, 1

صَلاحِ کار کُجا، و مَنِ خَراب کُجا؟
بِبین تَفاوُتِ رَه کَز کُجاسْت تا بَکُجا

kaum anders verstehen können: بو مطلعك مصراع ثانیسنك قافیه‌سی عیوب غیر ملقبه‌دندر اوقودقده با ساکن اوقنوب اما کتابتده کجایه املا اولمق لازمدر, denn diese Bemerkung fordert ja, daß das *b* der Silbe *āb* im Reim der Ode ساکن „vokallos“ gelesen werde. Aber gerade der Umstand, daß Ḥāfiẓ hier unbekümmert تا بکجا mit رباب کجا ,خراب کجا, ناب کجا usw. gereimt hat, legt doch den Gedanken nahe, daß er selbst *ḫarāb*[a], *rubāb*[a], *nāb*[a] usw. aussprach. Bezeichnend ist ja auch, daß Sūdī keinen technischen Namen des Reimfehlers kennt, den er hier annimmt. In Wirklichkeit liegt eben gar kein Reimfehler vor.

Eine genaue Untersuchung der Reime der persischen Dichtungen dürfte uns über diesen Gegenstand noch weitere Aufschlüsse geben können.

[1] Vgl. FISCHER-MUHIEDDIN, *Anthologie aus der neuzeitlichen türk. Literatur*, Einleitung, S. 5.

A. FISCHER (Leipzig).

BÜCHERBESPRECHUNGEN — NOTICES OF BOOKS

ENNO LITTMANN, *Morgenlandische Wörter im Deutschen.* Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. Nebst einem Anhang über die amerikanischen Wörter. Tübingen 1924, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). XII, 163 S., kl.-8°.

LITTMANN's fleißiges und gelehrtes Buch zeigt in der zweiten Auflage ein stark verändertes Aussehen. An Stelle der 600 Wörter, die die erste Auflage enthielt, verzeichnet es jetzt fast 1200, also doppelt so viel, und die alten Teile sind in Einzelheiten vielfach verbessert worden. Die überraschend starke Steigerung der Zahl der Wörter hat verschiedene Ursachen: erstens hat L. sein ursprüngliches Material durch eigne Studien wie durch die Mitarbeit von Freunden und Fachgenossen beträchtlich vermehren können; zweitens hat er diesmal die neuen deutschen Ableger morgenländischer Wörter in stärkerem Maße herangezogen als früher; drittens hat er jetzt die Wörter aus dem fernen Osten und aus Afrika möglichst vollzählig gebucht; und viertens endlich hat er, wie ja schon der Titel der neuen Auflage angibt, in einem Anhange die amerikanischen Wörter neu hinzugenommen — mit Recht in einem Anhange, denn da man Amerika unmöglich zum „Morgenlande" schlagen kann, so gehörten diese Wörter in das Buch selbst nicht hinein. Die prähellenischen („pelasgischen") Wörter hat er ausgeschlossen, dagegen haben solche aus kleinasiatischen Sprachen Beachtung gefunden. Die erwähnten Verbesserungen der alten Partien des Buches sind gleichfalls z. T. von Freunden und Fachgenossen angeregt worden. L. konnte im Vorwort (S. Xf.) nicht weniger als 37 solcher „Mitarbeiter" aufzählen, ein Beweis für das große Interesse, dem die Arbeit von vornherein begegnet ist. — Die innerdeutschen Ableitungen hat L., da sie den Rahmen des Buches gesprengt haben würden, nicht mit lückenloser Vollständigkeit gegeben. Um den ursprünglichen Charakter seiner Arbeit zu wahren, hat er von Literaturnachweisen innerhalb des Textes abgesehen.

Eine Veröffentlichung von der Art der vorliegenden, mit einer Fülle sprachlichen und sachlichen Materials aus den verschiedensten Teilen der

Welt, könnte sich frühestens nach wiederholten Auflagen im wesentlichen fehlerlos präsentieren. Man darf sich daher nicht wundern, wenn man in L.'s Buche noch auf allerlei Irrtümer und Versehen stößt. Ich kann hier, schon aus Raumrücksichten, nicht auf alle Steine des Anstoßes eingehen, die ich mir bei seiner Lektüre angemerkt habe, möchte mich aber nachstehend wenigstens über die zu Kap. 3, „Arabische Wörter", gehörigen kurz äußern.

S. 60. unt. „Die Mozaraber (arab. *musta'riba*) sind arabische Christen Spaniens und Nordwestafrikas". Schreib: „. . . sind die romanischen Untertanen der maurischen Herrscher Spaniens". — Ibid. „*Allah* . . . wurde schon von den alten Arabern vor Mohammed hie und da verehrt". Streiche „hie und da". — S. 62, M. „Als der Prophet sich im Jahre 622 von seinen Verwandten in Mekka lossagte". Richtiger: „von seinem Stamme". — Ibid., unt. „*Medina*, eigentlich *madīnat an-nabī* »die Stadt des Propheten«". Daß Medina eigentlich *madīnat an-nabī* geheißen habe, scheint mir höchst fraglich. Der Koran hat für die Stadt, neben dem einmaligen *Yaṯrib* (33, 13), nur die Bezeichnung *al-Madīna* (9, 102. 121. 33, 60. 63, 8), die als »die Regierungsstadt, die Hauptstadt« zu deuten sein wird. Man beachte hinsichtlich dieser Auffassung, daß *m^edīnā*, das aramäische Stammwort des arabischen Lehnwortes *madīna*, ursprünglich »Gerichts-, Verwaltungsbezirk, Provinz«, dann »Großstadt« bedeutet, daß *madīna* im Koran überall, wo es nicht auf Medina geht, gleichfalls eine »Großstadt« bezeichnet, 7, 120. 12, 30. 28, 14. 17. 19 die Residenz des Pharao, 27, 49 die Hauptstadt der Ṯamūd usw., und daß das Wort auch später, wenn nicht ausschließlich, so doch mit Vorliebe im Sinne von »(Landes-, Provinz-, Bezirks-) Hauptstadt, Regierungssitz« o. ä. gebraucht wird (vgl. *Madīnat as-salām* = Bagdad; DOZY, *Suppl.*, *s. v.*; DOZY, *Recherches sur l'histore et la littérature de l'Espagne*, 3. Aufl., I, 300f. [1]; Yāqūt, *Geogr. Wörterb.*, III, ٧٤٣, 8f.; Ibn al-Aṯīr, *Chronicon*, IX, ٢٨٧, 2f. usw.). *Madīnat an-nabī*, häufiger wohl *Madīnat rasūl Allāh* (auch *al-Madīna an-nabawīya*, so z. B. Ḏahabī, *Muštabih*, ٤٧٧, M.) u. ä. ist die Stadt allem Anschein nach erst später genannt worden, zum Unterschiede von andern Städten, die gleichfalls *al-Madīna* hießen (nach dem *Qāmūs*, *s.* مدن, führten nicht weniger als 16 Städte diesen Namen). — S. 63. M. „es ist die religiöse Pflicht jedes Muslims, — bei der er sich aber vertreten lassen kann, — einmal in seinem Leben nach Mekka zu pilgern". Von einer Vertretung bei Lebzeiten weiß das islamische Gesetz nichts; s. JUYNBOLL, *Handbuch des islām Gesetzes*, S. 143, WENSINCK, *EI*, II, 208 u. a. — Ibid. „wenn

[1] Hier kann man auch lernen, daß *madīna* auch im Arabischen (so bei Muqaddasī und bei Yāqūt) im Sinne von »Provinz« vorkommt.

ein christlicher Araber die Wallfahrt nach Jerusalem gemacht hat, nennt er sich gleichfalls so [*Hadschi*]". Man schreibt dann aber türkisch gewöhnlich nicht حاجى, sondern هاجى (s. KÉLÉKIAN, *Dict.*, *s.* حاجى, REDHOUSE, *Lex.*, *s.* هاجى, u. a.). — S. 64, M. „*ʿalīm* »weise, gelehrt«". »Weise« bedeutet das Wort doch nicht. — Ibid. „da aber *ʿalīm* zugleich auch »allwissend« bedeutet und als Attribut der Gottheit gilt, so gebraucht man von Menschen lieber *ʿālim* im Sing., das die gleiche Bedeutung hat". Ich frage mich, woher L. das weiß. Richtig ist es aber auf keinen Fall, denn auch *al-ʿālim* ist, obschon es so, mit dem Artikel, nicht im Koran vorkommt und daher auch nicht unter den „99 Namen Gottes" erscheint, zum Epitheton der Gottheit geworden (s. LANE, *s.* عَلِيمٌ), und der Sing. *ʿālim* steht doch ganz einfach neben dem Pl. *ʿulamā'* wie *ǧāhil* neben *ǧuhalā'*, *ʿāqil* neben *ʿuqalā'*, *šāʿir* neben *šuʿarā'* und *ṣāliḥ* neben *ṣulaḥā'* (s. Sīb. § 431, *Mufaṣṣal* und HOWELL § 247 u. a.). — Ibid. „Die Türken . . . haben den Pl. [*ʿulemā*] zum Sing. gemacht und bilden dann ihren eigenen (also doppelten) Pl., wie auch wir von Ulemas sprechen". Daß *ʿulemā* im Türkischen zum Sing. geworden sei, steht zwar im ZENKER, *s. v.*, und vielleicht auch noch in andern türkischen Wörterbüchern, ist aber gleichwohl falsch. *ʿulemā* ist auch im Türkischen Pl., *ʿulemālar* gibt es nicht, und der Sing. lautet, wie im Arabischen, *ʿālim* (unter Umständen *ʿulemādan bir zāt* o. ä.). — S. 67, M. „beide Wörter [*Saiyid* und *Scheich*] scheinen ursprünglich »Sprecher« bedeutet zu haben". Schwerlich! — S. 67, ult. „Die *Kabilen* in Afrika, die Berberstämme, haben ihren Namen von dem arabischen Worte *qabīla* »Stamm«". Schreib: „Die *Kabilen*, bestimmte Berberstämme in Nordwestafrika, haben . . .". Der Begriff „Kabilen" umfaßt doch nicht alle Berberstämme. (Übrigens heißen in Marokko, und wohl auch sonst im Maghreb, die arabischen Beduinen unter anderm auch *qᵃbīlīiīn*; s. meine Arbeit *Hieb- u. Stichwaffen u. Messer im heutigen Marokko*, S. 1.) — S. 68, ob. „Die *Riffpiraten* Marokkos haben nichts mit den Felsenriffen zu tun, sondern ihr Name geht auf *rīf*, das fruchtbare Land an der marokkanischen Küste, zurück". Daß sich L. die unbezähmbaren, z. Z. noch mit wilder Tapferkeit gegen die Franzosen und die Spanier kämpfenden *Rūâfa*, die Bewohner eines außerordentlich schwer zugänglichen, im Innern bis zu 2500 m aufsteigenden und nach dem Mittelmeer steil abstürzenden Gebirgslandes, als auf fruchtbarem Küstengebiet siedelnd vorstellt, ist merkwürdig. Über *rīf* (wohl sicher < lat. *ripa*) hat schon 1918 H. SCHUCHARDT alles nötige gesagt, nämlich in seiner Studie *Die romanischen Lehnwörter im Berberischen, SBAk. Wien*, phil.-hist. Kl., Bd. 188, Abhdlg. 4, S. 12 ff. Danach bedeutet das Wort zwar im literarischen und im östlichen Arabisch »Land am Flußufer, bewässertes, fruchtbares Land, Ackerland« u. ä., im Maghreb aber schlechthin »Ufer, Küste, Rand« und in Marokko auch

»gebirgiges Küstengebiet«. Die letzte Bedeutung ist zweifellos auch für das zum Eigennamen gewordene *ar-Rīf* anzunehmen, dem die *Rifpiraten* ihren Namen verdanken. — Ibid., M. „Wahrscheinlich stammt *'askar* . . . aus lat. *exercitus*". Bekanntlich hat NÖLDEKE diese von ihm selbst zuerst aufgestellte Etymologie *ZA* 23, 148 für „mehr als zweifelhaft" erklärt. — S. 73, M. „die *Abbasiden* [herrschten] zuerst kurze Zeit in Kufa, dann in Baghdad". Schreib „Anbar" für „Kufa". — Ibid., unt. „der erstere von beiden Namen [*Almohaden* und *Almoraviden*[1]] heißt arabisch *al-mu'aḥḥidūn* . . .". Viel gewöhnlicher ist doch die Form *al-muwaḥḥidūn*. — S. 74f. hätten auch die *Conjunctiva* (»Bindehaut«), die *Retina* (»Netzhaut«), die *Cornea* (»Hornhaut«) und der *Cataracta* (»grauer Star«) Erwähnung finden sollen. Diese Bezeichnungen sind nämlich gleichfalls mechanische Latinisierungen arabischer Ausdrücke. Ferner stammen auch unsre griechisch-lateinischen Namen der vier Temperamente, *Melancholiker, Choleriker, Phlegmatiker* und *Sanguiniker*, aus lateinischen Übersetzungen arabischer Termini (vgl. J. VAN WAGENINGEN, *Die Namen der vier Temperamente*, Leiden 1918). — S. 75, unt. „*Chemie* und *Alchymie* gehen beide auf dasselbe arabische Wort zurück, das aus dem Griechischen geflossen ist". Nur *Alchymie* geht auf *al-kīmiyā* zurück, während man *Chemie* direkt von χημεία abzuleiten hat, gleichviel ob man dieses mit der „neuesten Forschung" (so L. a. a. O.; vgl. dazu EDM. O. v. LIPPMANN, *Entstehung u. Ausbreitung der Alchemie*, Berlin 1919, S. 293ff.) als die »Beschäftigung mit dem schwarzen Präparat« auffaßt oder — wohl richtiger — mit einer in Wirklichkeit noch jüngeren Veröffentlichung, die L. offenbar entgangen ist (P. KRETSCHMER, *Glotta*, X, 1920, S. 244), als einen Itazismus für χυμεία (bis gegen Ende des 18. Jahrh. schrieb man vorherrschend *Chymie* statt *Chemie*). — S. 76f. Hier vermisse ich den trigonometrischen Terminus *Sinus*, der wieder nur eine mechanische Wiedergabe eines arabischen Wortes, *ǧaib* »Busen im Kleid«, ist (vgl. H. SUTER, *Die Araber als Vermittler der Wissenschaften in deren Übergang vom Orient in den Occident*, Vortrag, 2. Aufl., Aarau 1897, S. 11). — S. 78, ob. „*Azimut* und *Zenith*, die beide auf arab. *as-samt* zurückgehen". *Azimut* geht auf *as-sumūt* (dialektisch *as-simūt*), den Pl. von *as-samt*, zurück (s. NALLINO, *RSO* VIII, 389f.). — S. 83, M. „Diese Pflanze [*Henna*] wird von den Arabern namentlich zum Rotfärben der Hände und Fingernägel verwendet". Auch der Füße, besonders der Fußsohlen, wie man wohl in allen arabischen Ländern sehen kann und wie z. B. EMILY RUETE in den *Memoiren einer arabischen Prinzessin*, Bd. II, 3. Aufl., S. 38f. eingehend schildert. Die *Henna* dient den Arabern außerdem als Heilmittel gegen Beulen, Hitzbläschen, Jucken usw.

---

[1] Bei L. der Druckfehler *Amoraviden*.

(E. RUETE, a. a. O.). — S. 91, ob. „Der *Lazurstein* heißt arabisch *lāzaward*, aus persischem *lādschwārd*". Man sollte wohl besser die Nebenformen arab. *lāzuward* und pers. *lāžuwārd* heranziehen. — S. 93, ob. „*Kuskussu*". Schreib *Kuskusu* (tunis. *kusksi*, marokk. *ksksu* usw. — s. DOZY, *Suppl.* und die Wörterbücher des maghreb. Arabisch, *s. v.*). — S. 95, unt. „aus der Stadt Saffi in Marokko, zwischen Casablanca und Agadir". Jeder Bewohner Marokkos würde sagen: „zwischen Casablanca und Mogador". — S. 152, ob. (zu S. 72, 5 v. u.). „Hier wäre daran zu erinnern, daß die Türken *Mehmed* als Männernamen gebrauchen, den Propheten aber nicht so nennen". Gebildete Türken unterscheiden *Muhammed* als den Namen des Propheten, *Mehmed* als gewöhnlichen Männernamen und *Mehemmed* als Namen der betr. Sultane. (Sie unterscheiden auch zwischen *ʿAlī* als dem Namen des Chalifen und *ʿAli* als dem gewöhnlichen Personennamen.)

Unter der Literatur auf S. XII des Vorworts vermisse ich — trotz LAMMENS, *Remarques* — M. DEVIC, *Dictionnaire étymologique des mots français d'origine orientale*, Paris 1876, auch angehängt an den Supplementband von É. LITTRÉ, *Dictionnaire de la langue française.*

Ich scheide von dem nützlichen Buche mit dem Ausdruck der Überzeugung, daß es sehr bald eine 3. Auflage erleben wird.

A. FISCHER (Leipzig).

SIR THOMAS W. ARNOLD. *The Caliphate.* Oxford, Clarendon Press, 1924. 223 S., 8°. 10/6 net.

Das schön ausgestattete Werk, das aus Vorlesungen an der Universität London hervorgegangen ist, stellt sich nach dem Vorwort die Aufgabe, die Ergebnisse der Forschungen von BARTHOLD, BECKER, CAETANI, NALLINO und SNOUCK HURGRONJE über das Chalifat dem englischen Leser, dem die Schriften jener Gelehrten unzugänglich sind, darzubieten, enthält in Wirklichkeit aber weit mehr. Zwar gibt es im wesentlichen den Konsensus der modernen Islamforschung über die einschlägigen Fragen wieder, aber in selbständiger Verarbeitung und mit reichen Quellenbelegen, die von der ausgebreiteten Belesenheit des Verfassers zeugen.

Eine Stellungnahme zu den Anschauungen des Buches, soweit sie in letzter Zeit bei den Islamforschern allgemein durchgedrungen sind, erübrigt sich hier — bis auf zwei Bemerkungen (vergl. unten). Für das, was Verfasser de suo beigesteuert hat, kann es nur dankbare Anerkennung geben, wenn darunter wohl auch nicht jede Einzelheit stichhaltig ist.

Den Hauptinhalt des Werkes bilden folgende Kapitel: I. The Caliphate and the Holy Roman Empire. II. Origin of the Caliphate. The titles of the Caliph. III. Theological Sanction for the Caliphate in the Qur'ān and the Traditions. IV. Historical survey of the Abbasid dynasty. V. The exposition of the jurists. VI. Recognition of the Abbasid Caliphate from the eleventh to the thirteenth century. VII. Establishment of the Abbasid Caliphate in Cairo. VIII. Relations of the Abbasid Caliphs in Cairo with other princes in the Muslim world. IX. Assumption of the title Khalīfah by independent Muslim princes. X. The exposition of philosophical and ethical writers. XI. The Ottomans and the Caliphate. XII. Sultan Salīm in Egypt. XIII. The Mughal emperors in India. XIV. The later Ottoman Sultans and the Caliphate. Es folgen noch fünf Anhänge: Shiah and Khawārij doctrines of the Caliphate — The alleged spiritual powers of the Caliph — Popular uses of the term Khalīfah — The title Sultan — The titles of the Ottoman Sultan, ferner 11 Seiten mit Belegstellen und ein sorgfältiger Index.

Folgende Bemerkungen zu Einzelheiten seien mir hier gestattet. S. 17 ist die Darstellung vom Ende des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation nicht ganz genau; wenn das auch nichts mit dem Thema des Buches zu tun hat, so sei es doch hier richtiggestellt: am 14. August 1804 nahm Franz II. den Titel „Kaiser von Österreich" an und am 6. August 1806 legte er nach der Errichtung des Rheinbundes die deutsche Kaiserkrone nieder. — S. 43 muß es in der Übersetzung von Koran 7, 67 *he* statt *He* heißen (ist wohl nur Druckfehler?): das Verb geht auf den menschlichen Warner, wie es auch die Kommentare auffassen. — In dem S. 49 erwähnten Ḥadīṯ liegt ursprünglich wohl kaum das, was Verfasser herauslesen will; es ist vielmehr eine ḫāriǧitische Tendenztradition, daß jeder Muslim, selbst der niedrigste, Chalif sein kann.[1] — Was S. 54 über den *Muǧtahid* gesagt wird, ist mindestens falscher Deutung fähig. Hier wäre es vielleicht am Platz gewesen, einiges über die tatsächliche Gesetzgebung der Chalifen und der andern muslimischen Fürsten zu sagen (kurze Andeutungen darüber in meinem Artikel *Sharīʿa* in der *EI*); auch die sunnitische Lehre vom „Schließen des Tores des *Iǧtihād*" gehört in diesen Zusammenhang, und der Vollständigkeit halber hätte auch Akbar's Ernennung zum *Muǧtahid* Erwähnung verdient. — Nicht ganz sachgemäß ist der Titel des V. Kapitels. Als „exposition of the jurists", d. h. doch der Fuqahā', wäre wesentlich dasselbe anzuführen gewesen, was in Kapitel III

[1] Offenbar ganz andern Ursprungs ist das Ḥadīṯ S. 15 Anm., das beinahe wie eine bewußte Ablehnung der „Ordinationshindernisse" des kanonischen Rechts aussieht, also ein Gegenstück zu einigen der von C. H. BECKER, *Islamstudien* I 487 ff. besprochenen Traditionen bildet.

als „theological sanction" steht, wenn auch in etwas anderer Form und mit Einzelheiten, die für die Geschichte des Chalifats belanglos sind, und wir sind dem Verfasser dankbar, daß er uns das erspart hat. Aber die Meinungen der Gelehrten, die sich mit dem Staatsrecht, wie es sich tatsächlich herausgebildet hat, beschäftigen — und sie werden in diesem Kapitel dargelegt — fallen nicht darunter. Man möchte das Kapitel also nicht missen, vor allem weil man nur bei den Staatsrechtslehrern eine systematische Behandlung des Stoffes findet, nur sähe man gern eine andere Überschrift. — In Anhang C gräbt Verfasser meines Erachtens zu tief. In den Fällen, wo *Ḫalīfa* von andern Personen als dem Leiter der muslimischen Gemeinde gebraucht wird, liegt keine Äußerung der islamischen Lehre von der Gleichheit aller Gläubigen vor Gott vor, sondern einfach der appellative Gebrauch des Wortes in verschiedenen Verwendungsweisen, ausgehend von seiner etymologischen Bedeutung; zu den Beispielen fällt einem von selbst noch Ḥāǧǧī Ḫalīfa ein. S. 210, Note 14 zu Kapitel XI lies saltanat. Kapitel XI beruht ganz und XII zum Teil auf Ferīdūn Bey. Dieser bringt aber gar keine Originalurkunden, sondern will — ohne jede Fälschungsabsicht — lediglich Stilproben bieten, die nicht als historische Urkunden verwertet werden dürfen (vergl. MORDTMANN, *Islam* XIV 362, Anm. 1). Daher sind die entsprechenden Ausführungen des Verfassers einfach zu streichen, ohne daß deshalb die Hauptsache, auf die es ihm ankommt, die Stellung Sultan Selīm's I., anders aufzufassen wäre: er hat das ʿabbāsidische Scheinchalifat in Ägypten einfach ignoriert.

NALLINO bezweifelt *Oriente Moderno* V 215 in seiner Besprechung des ARNOLD'schen Buches die von den europäischen Orientalisten allgemein angenommene und auch vom Verfasser S. 40 wiedergegebene Meinung, der Titel *Imām* des Chalifen komme von seiner Stellung als Leiter der öffentlichen Ṣalāt κατ' ἐξοχήν. Dieser Zweifel ist durchaus berechtigt: mit *Imām* verhält es sich ebenso wie mit *Ḫalīfa* (vergl. oben) und z. B. *Rasūl* (*ar-Rasūl* als Bezeichnung Muḥammed's einerseits und als Terminus des Fiqh andererseits). — Noch in einem andern Punkte scheint mir die übliche Ansicht der Ergänzung fähig. Man nimmt jetzt, und zwar mit vollem Recht, durchweg an, daß die moderne Auffassung des Chalifats als eines geistlichen Amtes auf den Irrtum von Europäern zurückzuführen ist, den die Osmanen sich dann zur Durchführung ihrer politischen Zwecke gern zunutze gemacht haben (so auch Verfasser Kapitel XIV und Appendix B). Es scheint aber nicht immer genügend beachtet worden zu sein, daß sich in späterer Zeit, als das Chalifat zur Machtlosigkeit herabgesunken war, im Islam, von außen unbeeinflußt, die den Tatsachen anscheinend nur entsprechende Vorstellung bilden konnte, dem Chalifen seien lediglich religiöse (wenn auch nicht geistliche) Funktionen geblieben, ja diese

seien sogar die wesentlichen. Zeuge dessen sind die vom Verfasser S. 72 f. und 76 angeführten Äußerungen al-Bērūnī's und Ibn Ḫaldūn's.[1] Diese Einstellung zum Chalifat wird das Mißverständnis der Europäer und die Haltung der Osmanen wenigstens vorbereitet und erleichtert haben. Das Fiqh ignoriert diese volkstümliche Auffassung; das ist weiter nicht verwunderlich.[2] Daß übrigens die Legende von der Übertragung des Chalifats auf Sultan Selīm I., die zuerst bei MOURADGEA D'OHSSON auftaucht, auf dessen osmanische Gewährsmänner zurückgeht und — da sie keine Augenblickserfindung sein kann — unter den Osmanen verbreitet gewesen sein muß, ergibt sich aus seinen vom Verfasser S. 146, Anm. zitierten Worten.

Bei dieser Gelegenheit sei noch besonders auf die eigenartige Schrift *Al-islām wa-uṣūl al-ḥukm* von ʿAlī ʿAbd ar-Rāziq (Maṭbaʿat Miṣr, 3. Auflage, 1344 = 1925) aufmerksam gemacht, die stark modernistisch ist und darauf hinausläuft, das Chalifat sei eine rein weltliche, nach dem Tode Muḥammed's von Abū Bekr begründete Einrichtung. Daß sie von den Azhar-Gelehrten verurteilt wurde, ist begreiflich.[3]

Diese sowie die Schrift von M. Barakatullah sind durch die Aufhebung des osmanischen Chalifats veranlaßt (weitere muslimische Stimmen dazu gibt der *Monde Oriental* 1925 wieder). Am Ende von ARNOLD's Buch werden auch diese jüngsten Ereignisse in der Geschichte des Chalifats kurz behandelt.

Es erübrigt nur, dem Verfasser für sein wertvolles Buch den reich verdienten Dank auszusprechen. Wenn nicht alles täuscht, ist die intensive Beschäftigung der modernen Orientalistik mit dem Chalifat noch nicht zu Ende.

---

[1] Hier sei auch auf die interessante Schrift *The Khilafet* von M. Barakatullah (Luzac & Co. 1924) hingewiesen, in der das Buch des Verfassers bereits benutzt ist, und die von sehr gemäßigt schīʿitischem Standpunkt aus ganz ähnliche Anschauungen vertritt wie Ibn Ḫaldūn; ich kann nur empfehlen nachzulesen, wie Barakatullah sich den religiösen Pflichtenkreis des Idealchalifen denkt.

[2] P. WITTEK hat in seinem Artikel „Islam und Kalifat" (*Archiv für Sozialwissenschaft u. Sozialpolitik* 53, 370 ff.), der mir erst nach Abschluß dieser Besprechung zu Gesicht kam, der Sache nach auf diesen religiösen Charakter des späteren Chalifats energisch hingewiesen. Das ist das Verdienst seiner etwas zu synthetischen und in einer Menge von Einzelheiten zu berichtigenden Arbeit, das über ihre Mängel hinwegsehen läßt.

[3] Vergl. *Oriente Moderno* 1925, 492 ff., 680 f.

JOSEPH SCHACHT (Freiburg i. Br.)

ISLAMICA

EDITOR

A. FISCHER

VOLUMEN PRIMUM



LIPSIAE

IN AEDIBUS QUAE ASIA MAJOR APPELLANTUR

MCMXXV

IMPRESSUM
TYPIS DRUGULINI
LIPSIÆ



CIↃ · C · CIↃ · XXV

ISLAMICA

Zeitschrift für die Erforschung der Sprachen und der Kulturen der islamischen Völker.
Beiband zur „Asia Major"

A Journal devoted to the Study of the Languages, Arts, and Civilisations of the Islamic Peoples.
Supplement volume of the "Asia Major"

Volumen primum

Inhaltsverzeichnis — Contents

Sprechsaal — **Notes and Queries**

Bücherbesprechungen — **Notices of Books**

MITTEILUNG

Der Schluß des Aufsatzes von A. FISCHER, *Imra'alqais* etc., sowie die oben auf S. 400, Anm. 1 angekündigten Bücherbesprechungen mußten leider wegen Raummangels zurückgestellt werden.

Die Schriftleitung.

Manuskripte, Rezensionsexemplare und die Schriftleitung betreffende Briefe sind an den Herausgeber der „Islamica“ Professor Dr. A. FISCHER, Leipzig, Grassistr. 40, zu richten.

Manuscripts and copies for review as well as letters concerning the management of the "Islamica" should be addressed to the editor Professor A. FISCHER, Ph. D., 40, Grassistr., Leipzig.

VERLAG DER ASIA MAJOR / LEIPZIG
KURPRINZSTR. 14

DIE OSTKANAANÄER

Eine philologisch-historische Untersuchung über die Wanderschicht der sogenannten Amoriter in Babylonien

von

TH. BAUER
Privatdozent an der Universität München

Die Abhandlung versucht, wie schon der Titel zeigt, die Aufgabe, die die sogenannten Amoriter der wissenschaftlichen Forschung stellen, anders zu lösen wie bisher. Während man im allgemeinen eine große ethnische Einheit Amoriter annahm, deren Geschichte man ca. 1500 Jahre lang verfolgen zu können glaubte, weist der Verfasser nach, daß von einer solchen Einheit keine Rede sein kann.

Das Buch zerfällt in zwei Teile, einen längeren philologischen und einen kürzeren historischen. Jener sammelt alle westsemitischen („amoritischen") Namen aus der Zeit der I. babylonischen Dynastie und versucht, trotz des relativ sehr geringen Materials, eine grammatische Skizze der ihnen zugrunde liegenden Sprache zu zeichnen. Dabei ergibt sich, das diese Sprache mit dem ältesten uns bekannten Hebräisch, wie es uns u. a. einige archaische nomina propria zeigen, sehr eng verwandt ist. Bemerkenswert ist, daß der status constr. noch vokalisch auslautet. Als besondere Eigentümlichkeit ist ferner anzuführen, daß neben dem stat. abs. und constr. noch ein dritter status vorhanden ist, der (wie im Akkadischen) den reinen Stamm gibt und als charakteristische Form der Eigennamen gebraucht wird.

Ein Glossar, nach Wurzeln geordnet, registriert hauptsächlich die Komponenten der zusammengesetzten (vorwiegend theophoren) Namen.

Der historische Teil unterzieht die bisherige Ansicht einer eingehenden Kritik und kommt zu dem Ergebnis, das im dritten vorchristlichen Jahrtausend ein Reich Amurru im Westen Babyloniens und Mesopotamiens nicht existiert hat, ein MAR-TU der Inschriften der Zeit vielmehr im Osten von Babylonien zu suchen ist, dessen Bewohner Namen führen, die mit den sogenannten westsemitisch-amoritischen keine Ähnlichkeit haben. Die I. babylonische (Ḫammurabi-)Dynastie kann ebenfalls nicht für amoritisch gelten. Die Träger der westsemitischen Eigennamen tauchen erst ganz kurz vor Sumu-abum, dem ersten Könige der genannten Dynastie, auf und sind von Osten her in Babylonien eingedrungen. Die Gründe, die dafür sprechen sollen, diese Invasion als amoritisch anzusprechen, werden als nicht stichhaltig erwiesen.

Der Umfang des Buches beläuft sich auf 12 Bogen im Quartformat

Der Preis des Buches beträgt Mk. 20.—

N.C